POLSKA AKADEMJA UMIEJĘTNOŚCI

PRACE KOMISJI ORJENTALISTYCZNEJ NR 22
MÉMOIRES DE LA COMMISSION ORIENTALISTE No 22

ABRAHAM HESCHEL

DIE PROPHETIE

KRAKÓW
NAKŁADEM POLSKIEJ AKADEMJI UMIEJĘTNOŚCI
IM VERLAG DER POLNISCHEN AKADEMIE DER WISSENSCHAFTEN
IN DEUTSCHLAND ZU BEZIEHEN DURCH DEN ERICH REISS VERLAG,
BERLIN W 15, KAISERALLEE 222
SKŁAD GŁÓWNY W KSIĘGARNIACH GEBETHNERA I WOLFFA
WARSZAWA—KRAKÓW—ŁÓDŹ—POZNAŃ—WILNO—ZAKOPANE
1936

1935

Prace Komisji Etnograficznej

zł

Nr 1. — Zaborski B. O kształtach wsi w Polsce i ich rozmieszczeniu (z ryc. i mapą) . . . . . 2·—
Nr 2. — Kubijowicz W. Życie pasterskie w Beskidach magurskich (z ryc. i map.) . . . . . 2·—
Nr 3. Lilientalowa R. Dziecko żydowskie (z ryc. i tabl.) . . . 1·—
Nr 4. — Ciszewski S. Żeńska twarz . . . . . 1·—
Nr 5. — Zamki drewniane przy drzwiach (39 tabl. i mapa) . . 1·—
Nr 6. — Seweryn T. Z żywym kurkiem po dyngusie . . . . . 1·20
Nr 7. — Pietkiewicz C. Polesie Rzeczyckie. Materjały etnograficzne. Część I. Kultura materjalna (z 291 ryc.) . . . . . 3·—
Nr 8. — Antoniewicz W. Metalowe spinki góralskie (z 136 ryc. i 2 map.) . . . . . 1·—
Nr 9. — Ligęza J. Ujanowice. Wieś powiatu limanowskiego (Zapiski z r. 1905) . . . . . 1·—
Nr 10. — Zawistowicz-Kintopfowa K. Zawarcie małżeństwa przez kupno w polskich obrzędach weselnych ze szczególnem uwzględnieniem roli orszaku pana młodego . . . . . 1·—
Nr 11. — Seweryn T. Pokucka majolika ludowa (1 tabl. i 63 rycin) 4·—
Nr 12. — Biegeleisen H. Lecznictwo ludu polskiego (z tablicami) 6·—
Nr 13. — Obrębski J. Indeks do »Lecznictwa ludu polskiego« H. Biegeleisena . . . . . 1·—
Nr 14. — Caraman P. Obrzęd kolędowania u Słowian i u Rumunów 6·—
Nr 15. — Dobrowolski K. Włościańskie rozporządzenie ostatniej woli na Podhalu z XVII i XVIII w. . . . . 3·—

Podręczniki:

Benni T., Łoś J., Nitsch K., Rozwadowski J., Ułaszyn H. Gramatyka języka polskiego . . . . . 12·—
Gawroński A. Gramatyka sanskrycka . . . . . 15·—
Morawski K. Zarys literatury rzymskiej . . . . . 4·—
Moszyński K. Kultura ludowa Słowian. Cz. I. Kultura materjalna 24·—
— Kultura ludowa Słowian. Cz. II. Kultura duchowa, zeszyt 1 . 24·—
Pisownia polska. Przepisy, słowniczek. Wydanie X. . . . . 2·—
Sinko T. Literatura grecka, tom I, część 1 . . . . . 15·—
— Literatura grecka, tom I, część 2 . . . . . 20·—
Witkowski St. Historjografja grecka i nauki pokrewne. Tom I. . . 5·—
— Historjografja grecka i nauki pokrewne. Tom II. . . . . 5·—
— Historjografja grecka i nauki pokrewne. Tom III. . . . . 7·—
Zieliński T. Tragodumenon libri tres . . . . . 5·—

Materjały i Prace Komisji Językowej. T. I, II 1, 3, III 1, 2, IV, VI—VII 2 — wyczerpane.
T. II, zesz. 2. 1906 . . . . . 3·—
T. III, zesz. 3. 1907 . . . . . 3·—
T. V. 1912 . . . . . 6·—
T. VII, zesz. 1. 1915 . . . . . 4·—
T. VIII. 1918 . . . . . 4·—
Prace Komisji Językowej. Nry 1, 2, 3, 4, 5 i 6 wyczerpane.
Nr 7. Kleczkowski, Dialekt Wilamowic. I. 1920 . . . . . 2·—
Nr 8. Wędkiewicz, Przyczynki do charakterystyki narzeczy południowowłoskich. I. 1920 . . . . . 1·80
Nr 9. Handel, Problem rodzaju gramatycznego. 1921 . . . . 1·—
Nr 10. Gaertner, O zasadach stylistyki. 1922 . . . . . 1·—
Nr 11. Zalewski, Psalterii versionis interlinearis vetusta fragmenta germanica. 1923 . . . . . 1·—

Das prophetische Bewußtsein

Inaugural-Dissertation

zur Erlangung der Doktorwürde
genehmigt von der Philosophischen
Fakultät der Friedrich-Wilhelms-
Universität zu Berlin

Von

Abraham Heschel

aus Warschau

Tag der Promotion: 11. Dezember 1935
Tag der mündlichen Prüfung: 23. Februar 1933

Druck: Buchdruckerei Michel, Berlin NW 7, Marienstr. 11

Referenten: Professor Dr. Max Dessoir
Geheimrat Professor Dr. Alfred Bertholet

R. UNIV.
BIBLIOTHEEK
LEIDEN

INHALTSVERZEICHNIS

Seite

Vorwort 1

ERSTER TEIL

1. Das Eingebungsbewußtsein 7
2. Die Analogie der Ekstase 8
3. Die Ekstasentheorie 15
4. Kritik 24
5. Ekstatischer Akt und prophetischer Akt 26
   a) Historische Ungemäßheit 27
   b) Wesenhafte Ungemäßheit 27
   c) Ekstase und Theophanie 28
   d) Ekstase als kultisches Phänomen 30
   e) Die Jenseitszugewandtheit des Ekstatikers 30
   f) Die Bewußtseinsverneinung der Ekstase 31
   g) Die Anonymität der Ekstase 32
   h) Die Unsagbarkeit der ekstatischen Eindrücke 32
   i) Ekstatische Veranlagung 33
   k) Übungen zur Ekstase 34
   l) Zustandserlebnis und Mitteilungserlebnis 35
   m) Zustandserlebnis und Beziehungserlebnis 36
   n) Der konkrete Verkehr 36
   o) Das private Erlebnis der Ekstase 37
   p) Das Möglichkeitserlebnis 37
   r) Die nationalistische Gottesvorstellung und die vulgäre Gotteserfahrung 37
   s) Der Nabi 38
6. Die Analogie der dichterischen Konzeption 40
7. Die dichterische Konzeption 43
8. Poetischer Akt und prophetischer Akt 47
   a) Die Unbestimmtheit 47
   b) Die Neutralität 48
   c) Das Impersonale 49
   d) Die Struktur 50

Seite

9. Die prophetische Eingebung 50
   a) Der prophetische Bewußtseinsakt 50
   b) Der logische Charakter 51
   c) Die Kontinuität der Eingebung 52
   d) Die Realität der Eingebung 53
   e) Dialogische Struktur 53
   f) Die Sinntranszendenz 54
   g) Die transzendente Aktion 55

ZWEITER TEIL

I. Eingebung und Erlebnis

1. Der Erlebnisgegenstand 56
2. Deskription zum Pathosbegriff 57
   a) Amos 57
   b) Hosea 59
   c) Jesaja 63
   d) Jeremia 65
3. Das Erlebnisgefühl 67
   a) Erlebnisgegenstand und Erlebnisgefühl 67
   b) Der prophetische Ichgehalt 68
   c) Die prophetische Sympathie 69
4. Deskription zum Sympathiebegriff 70
   a) Amos 70
   b) Hosea 75
   c) Jesaja 84
   d) Jeremia 87

II. Ereignis und Erlebnis

1. Die Eingebungsform 97
   a) Eingebungsinhalt und Eingebungsart 97
   b) Das Wesen der Eingebung 99
   c) Das Ereignis der Offenbarung 100
   d) Das Ereignis und seine Bedeutung 101
   e) Die Ereignisanalyse 102
   f) Begriff der Wendung 104
   g) Analyse der Mana-Erlebnisse 107
   h) Begriff der Richtung 109
   i) Die altorientalische Mantik 111
   k) Die Kategorie des Tropos 113
   l) Die Prophetie als Anthropotropismus 114
   m) Anthropotropismus und Theotropismus 115
2. Deskription zum Anthropotropismus 120
   a) Die Eingebung als Ereignis 120
   b) Die Wendung 120
   c) Die Richtung 121

Seite
3. Die Erlebnisform 122
a) Eingebungsform und Erlebnisform 122
b) Die transzendente Intensität 123
c) Die Zielhaftigkeit 123
d) Die doppelte Nötigung 124
e) Die Erlebnisdialektik 125
4. Deskription zur Erlebnisform 126

DRITTER TEIL

I. Die pathetische Theologie

1. Gotteserkenntnis und Gottesverständnis 127
2. Die prophetische Gottesidee 130
3. Der pathetische Gott 130
4. Pathos und Affekt 132
5. Das transitive Pathos 132
6. Die Bedingtheit 133
7. Pathos als Leiden 134
8. Pathos als Stimmung 134
9. Pathos und Ethos 135
10. Pathos und Apathie 138
11. Pathos und Fatum 140
12. Wille und Pathos 141
13. Der pathetische und der deistische Gott 142
14. Das Pathos als Kategorie sui generis 142
15. Pathos und Anthropopathismus 145
16. Der Zorn Gottes 147
17. Die theoretischen Voraussetzungen für die Ablehnung des Anthropopathismus 153
a) Die ontologische Voraussetzung 153
b) Der anthropologische Dualismus 154
c) Die psychologische Voraussetzung 156
d) Die ethische Voraussetzung 157
e) Die logische Voraussetzung 158
f) Die theologische Voraussetzung 158
g) Das anthropologische Motiv 160
h) Die Relativität der philosophischen Voraussetzungen . . . 160
18. Gott in der Beziehung 161
19. Die transzendente Aufmerksamkeit 162
20. Gott als Subjektivität 165

II. Die Religion der Sympathie

1. Prophetische Theologie und prophetische Religion 165
2. Die prophetische Sympathie 166
3. Prophetischer Nationalismus 173

Seite

4. Prophetischer Moralismus 174
5. Der Sinn der prophetischen Ermahnung 175
6. Enthusiasmus und Sympathie 176
7. Pathos, Passion und Sympathie 177
8. Nachahmung Gottes und Sympathie 178
9. Die Form der prophetischen Sympathie 180
10. Die transzendente Vorwegnahme 180
11. Die gegenseitige Intentionalität 182

REGISTER

I. Personenregister 184
II. Sachregister 187
III. Stellenverzeichnis 189

Streszczenie polskie 193
Errata 195

VORWORT

Die vorliegende Untersuchung müht sich um Erkenntnis und Auskunft über Wesen und Aufbau des prophetischen Bewußtseins. Ihre Aufgabe liegt nicht in einer Zusammenstellung und Darstellung der prophetischen Ansichten und Lehren, der Vorstellungen und Ideen, sondern in der Beschreibung der letzten, die Eigenart des Prophetischen bestimmenden Bewußtseinstatsachen. Sie verfolgt die Spuren derjenigen Vorgänge, denen unmittelbare, sinnnotwendige, ausschlaggebende und konstitutive Bedeutung zuzuschreiben ist, aber nicht die Vorgänge an sich, sondern lediglich als Bewußtseinstatsachen.

Da auf das Bewußtsein abgesehen wird, konnte auf eine Behandlung von Phänomenen unterbewußter oder unbewußter Natur verzichtet werden. Jede Deutungsmöglichkeit auf Grund von Vermutungen über das verstellte oder verdrängte Jenseits des Bewußtseins, jede Bezugnahme auf hypothetische Existenzen irrationaler Art wurde von vornherein ausgeschlossen. Dies ist deswegen hervorzuheben, weil derartige Verfahren sonst häufig unter der Voraussetzung, daß das Prophetische aus der Sphäre des Unbewußten abzuleiten sei, geübt werden (Vgl. die Untersuchungen von Allwohn nach Freudscher Methode, von Sellers nach Adlerscher Methode und von Häußermann nach Jungscher Methode u. a. m.).

Die dogmatische Theologie hat, indem sie den ausschließlich objektiven Offenbarungscharakter des prophetischen Wortempfanges betonen wollte, nicht nur ein persönliches Erzeugen, sondern auch ein persönliches Erleben im engeren Sinne ausgeschaltet. Auch die moderne kritische Prophetenforschung glaubt, daß persönliche, eigenmenschliche Mo-

tive im prophetischen Schrifttum nicht nachweisbar seien. Die Innenwelt des Propheten ist daher bis jetzt fast eine *terra incognita* geblieben. Die neuesten persönlichkeitspsychologischen Versuche halten noch immer die Aufzeigbarkeit von individuellen, eigenen Äußerungen nur außerhalb des eigentlich prophetischen Erlebniskreises und dies auch nur bei Jeremia für möglich (Hertzberg u. a.). Dieser Auffassung gegenüber, die man vielleicht als Objektivismus bezeichnen darf, stellt sich eine andere, ein Subjektivismus entgegen. Hat der theologische Objektivismus die Totalität des Prophetischen auf eine objektive Gegebenheit, auf eine Eingebung zurückgeführt und aus der bloßen Rezeptivität abgeleitet, so verlegt die andere Auffassung den Ursprung der Prophetie in die Spontaneität und sieht sie als subjektives Erzeugnis des prophetischen Menschen an.

Unsere Aufgabe ist, nicht über die Wahrheit der prophetischen Aussagen zu urteilen, sondern das Wesen zu beschreiben, lediglich darüber wollen wir Klarheit und Aufschluß gewinnen. Der Objektivismus und Subjektivismus, die im Wesentlichen einem theologistischen oder psychologistischen Dogma dienen, können in ihrer Einseitigkeit dem Phänomen nicht gerecht werden.

Die Ablehnung dieser Auffassungen, des Theologismus wie des Psychologismus, erfolgt hier nicht infolge einer doktrinären Voreingenommenheit; sie ergab sich vielmehr aus der Einsicht, daß die uns vorliegenden Selbstzeugnisse der Propheten eine ganz andere, reichere Wirklichkeit ausdrücken. Die Analysen dieser Bekenntnisse zeigen, daß die Ganzheit der prophetischen Persönlichkeit als Einheit von Eingebung und Erlebnis anzusehen ist. Die Propheten sind keine religiösen Autodidakten, die durch eigenes Suchen und Finden, durch Werben und Sichmühen ihre Erkenntnisse erringen. Das prophetische Leben kennt Erfahrungsvorgänge, in denen konkret reale, transzendente Gegebenheiten geistiger Art an das Bewußtsein herantreten. In diesen erkenntnisgebenden Ereignissen, in den Visionen oder Auditionen, bietet sich dem Aufnehmenden nicht nur ein Stoff, der erst gedeutet und verarbeitet werden soll, sondern vollendetes Gedankengut. Die theologische Gültigkeit ihrer Reden geht auf diesen Gegen-

standscharakter der Eingebungsakte zurück. Jedoch ist die Existenz einer prophetischen Persönlichkeit, d. h. einer von innerer Einheit bestimmten Mannigfaltigkeit, auch an subjektive Bedingungen gebunden. Der Prophet ist nicht als ein kausal bestimmtes, von außen her geleitetes Wesen denkbar, das automatisch, ohne Beteiligung des Willens, blind und notwendig wirken könnte. Muß nicht jedem Gegenstand ein Gefühl, jeder Offenbarung eine Stellungnahme, jeder Eingebung ein Erlebnis entsprechen? Glücklicherweise sind wir nicht genötigt, die Bejahung dieser Frage auf logisch-psychologische Notwendigkeit zu stützen. Sie findet vielmehr ihre Bestätigung in den Bekenntnissen der Propheten selbst.

Diese private Ichseite mit ihrer affektiv emotionalen Spontaneität darf so wenig übersehen werden, wie die überpersönliche, rein gegenständliche Rezeptivität. Beide Wirklichkeiten des prophetischen Bewußtseins als unmittelbar sich berührende Tendenzen, die aber von verschiedener autonomer Ursprünglichkeit sind, bleiben koexistent und unvermischt nebeneinander bestehen. Beide Seiten ergänzen sich gegenseitig und bilden, da sie nicht einander entgegengesetzt, sondern nur ursprungsverschieden sind, die synoptische Struktur der prophetischen Persönlichkeit (vgl. D. Koigen, Aufbau der sozialen Welt I, Berlin 1929).

Die Totalität des prophetischen Erfahrungsvorganges setzt sich aus Rezeptivität und Spontaneität, aus Eingebung und Erlebnis zusammen. Wir glauben daher, die Spuren des Persönlichen nicht außerhalb, sondern innerhalb des Prophetischen nachweisen zu können.

Aber auch der Akt der Eingebung muß adäquat gefaßt werden. Ohne auf das schwer lösbare Problem der Offenbarungsgrenzen eingehen zu wollen, konnte aus dem noetischen Charakter der Eingebungsinhalte bewiesen werden, daß auch die Eingebung selbst in den allgemeinen Bewußtseinszusammenhang hineingehörte, daß auch Inhalte, die nicht bewußtseinsursprünglich sind, daß Offenbarungen zum Bewußtseinsbestand wurden. Die Propheten hatten deutliche Vorstellungen über den Hergang der Eingebung und ein Wissen um Art und Aufbau ihrer Erfahrung.

Das Verfahren bewegte sich durchaus im Rahmen der literarischen Gegebenheit. Um Beweise oder Bestätigungen, Bewährung oder Bewahrheitung parapsychologischer Art hat sich der Verfasser nicht bemüht. Ebensowenig sollte hier konstruktive, erklärende Psychologie geleistet werden. Es sollten vielmehr die wesenhaft wichtigen, sinnbestimmenden Züge, die allgemeinen Strukturzusammenhänge gezeichnet und beschrieben werden. Es kam nicht darauf an, den Ablauf der einzelnen Vorgänge zu rekonstruieren und die besonderen psychologischen Ausdrucksformen und Begleiterscheinungen zu beschreiben. Der Ausgangspunkt lag weder in einer genetisch-psychologischen, noch in einer empirisch-physiologischen, noch in einer symptomatographischen Fragestellung. Eine solche Aufgabe, die in das Einzelne hinübergreifen würde, hat als psychologisches Problem ihre Bedeutung und fand auch zum Teil ihre Bearbeitung (S. die Untersuchungen von Duhm, Gunkel, Hölscher, H. Schmidt u. a.). Hier handelt es sich um ein Totalitätsproblem, um Sinn und Wesen, nicht um Tatsachen und Umstände. Denn Kenntnis und Verständnis des Prophetischen können nur erlangt werden, wenn der Erlebnissinn der prophetischen Worte im Zusammenhang der personalen Ganzheit und als Moment einer notwendig echten Unmittelbarkeit des Ich erlauscht wird. Der prophetische Akt wird hier daher behandelt, insofern er ein seelisches Geschehen, ein letztes, die Gesamthaltung bestimmendes Ereignis ist.

Für die Untersuchung war richtunggebend die Unterscheidung von Wesen und Umstand, von Gegenstand und Gefühl, von Inhalt und Form.

Wir richteten unser Augenmerk hauptsächlich auf das Wesenhafte, auf die letzten nicht wegzudenkenden Momente, in denen wir den Charakter und das Gesetz, den Sinn und die Ordnung der Gestaltwirklichkeit zu erblicken glaubten. Durch Ausschaltung aller abgeleiteten, sinnmäßig abhängigen Umstände und Motive sollte das, was notwendig zum Akt gehört, beschrieben werden. Nicht der Charakter der einzelnen Vorkommnisse, nicht die Mannigfaltigkeit der Tatsachen und der Verlauf der psychischen Prozesse im einzelnen, sondern die Hauptrichtungen, in denen die Dynamik der Persönlichkeit sich bewegt hatte, die Einheitsgründe der Persönlichkeitstota-

lität sollten hier erfaßt werden. Wir betrachten die Vorgänge, insofern sie Inhalte des Denkens und Vorstellens sind, also als Bewußtseinsvorgänge und lassen ihre äußeren Auswirkungen und Begleiterscheinungen jeder Art unbeachtet.

Daß das prophetische Phänomen für das Bewußtsein des Propheten eine reale Gegenstandswirklichkeit besaß, an die eine subjektive Gefühlswirklichkeit sich anzuschließen pflegt, wurde bereits angedeutet. Es ist noch zu betonen, daß diese Scheidung zwischen Eingebungsmäßigem und Erlebnismäßigem für das prophetische Bewußtsein sehr eindeutig bestanden hat.

Sowohl in der Gegenstands- wie in der Gefühlssphäre ließen sich zwei Grundbestandteile unterscheiden, die als Inhalt und Form bestimmt werden durften. Die Begründung für eine Einteilung in Eingebung und Ereignis einerseits und in Erlebnisinhalt und Erlebnisform andererseits wird im gegebenen Zusammenhang erfolgen.

Daß die klassischen Propheten sich nicht als Zukunftsschauer und Wahrsager betrachtet haben, sondern im wesentlichen als Gegenwartsbeurteiler und Künder von sofort zu realisierender Wirklichkeit, ist eine Erkenntnis, die kaum erwähnt zu werden braucht.

Indem der Eingebungs- und Erlebnisakt als Ausgangspunkt genommen wurde, rückte das rein Religiöse in den Mittelpunkt der Untersuchung. Das Politische wie das Ethische werden hier nicht wie von manchen Prophetendeutern als das Zentrale, als das ursprüngliche Motiv, sondern als ein vom Religiösen Abgeleitetes angesehen. Demgemäß knüpften wir an die Darstellung des prophetischen Aktes eine Behandlung der Theologie und Religion der Propheten. Der Gegenstand der vorliegenden Untersuchung ist lediglich das Verhältnis zwischen Gott und Prophet.

Zum Schluß soll auf eine thematische Grenzsetzung hingewiesen werden, welche nur die vorexilischen Schriftpropheten in den Bereich der Betrachtung aufnehmen ließ. Sowohl die älteren wie die nachexilischen Propheten bedürfen nämlich wegen ihrer Eigenart, der man in einer allgemeinen Behandlung nicht gerecht werden kann, einer speziellen Dar-

stellung. Belegstellen aus anderen biblischen Büchern werden nur als Analogiebeispiele angeführt.

Die Arbeit war im Herbst 1932 abgeschlossen, nur einzelne Zusätze sind vor der Drucklegung erfolgt.

Es sei mir erlaubt, an dieser Stelle meinen Lehrern, vor allem Herrn Prof. Dr. Max Dessoir für das ehrende Vertrauen und die wohlgesinnte Förderung zu danken, die mich ermutigt haben, diese Arbeit zu vollenden; ebenso Herrn Geheimrat Prof. Dr. Alfred Bertholet, der sie einer eingehenden und anregungsreichen Beurteilung gewürdigt hat. Herrn Prof. Dr. Julius Guttmann, dessen eindringliche und klärende Stellungnahme meinen Untersuchungen ungemein zugute gekommen ist, statte ich gleichfalls meinen Dank ab. Und zum Zeichen meines dankenden Gedenkens sei hier der Name meines verstorbenen Lehrers, Prof. Dr. David Koigen genannt, dessen philosophische Unterweisung und Freundschaft mir außerordentlich wertvoll waren. — Herrn Prof. Dr. I. Elbogen und Herrn Prof. Dr. M. Schorr bin ich für das Interesse an dieser Arbeit sehr verbunden.

Der Orientalischen Kommission der Polnischen Akademie der Wissenschaften (Polska Akademja Umiejętności) danke ich herzlich für die Aufnahme meiner Abhandlung in ihre Schriftenreihe, ihrem Vorsitzenden, Herrn Prof. Dr. Tadeusz Kowalski für sein gütiges Verständnis und seine Zuvorkommenheit.

ERSTER TEIL

1. Das Eingebungsbewußtsein

Das Bewußtsein der Propheten, von Gott inspiriert zu sein, ist die Grundvoraussetzung ihrer Geistesart. Das Recht, prophetische Tätigkeit zu entfalten, der Anspruch auf die maßgebende Geltung ihrer Worte, stützt sich auf das Faktum der Eingebung. Nicht ästhetische, logische oder überhaupt inhaltsimmanente Qualitäten, sondern die transzendente Herkunft verleiht ihren Reden Ansehen und Wert. Dieses genetische Moment wird von ihnen stets und in mannigfacher Weise betont: [1] daß sie nicht Erzeugnisse ihres Bewußtseins (»nicht aus unserem Herzen«, Ez. 13, 2. 17), sondern Eingebungen dem Volke kundtun. Die überaus häufige und nachdrückliche Versicherung, ihre Weissagungen seien keine Erfindungen (Jer. 23, 25; Ez. 13, 2 ff. u. a. m.), sondern Eingebungen (Jes. 48, 16 u. a. m.), wie auch ihre Aussprüche über Trug und Irrtum der falschen Propheten (vgl. Jes. 9, 14; Jer. 14, 14; 23, 16. 21. 32; 27, 15; 28, 15; Ez. 13, 3. 7 u. a. m.) zwingen uns, die Form ihrer Verkündigung (»Gott hat zu mir gesprochen« u. ä.) als eindeutige Erklärung über den Eingebungsursprung zu bewerten.

Diese innerste, unerschütterliche Überzeugung, nicht eigenes Werk, sondern göttliche Wirkung dem Volke zu verkünden, wollen wir zum Angriffspunkt für unsere Untersuchung wählen, die zur Aufgabe hat, die Wesenszusammenhänge in der Struktur des prophetischen Bewußtseins aufzuzeigen.

Wir werden den Begriff der Eingebung als allgemeine Bezeichnung für alle Akte und Erfahrungen anwenden, in de-

[1] Vgl. Am. 3, 8; 7, 14 f; Jes. 6, 5 f; Jer. 1, 5. 9; 15, 16. 19; s. auch Ez. 2, 8 ff; 3, 1 ff u. a. m.

nen der Prophet eine auf ihn gerichtete transzendente Aktivität unmittelbar oder mittelbar, sinnlich oder seelisch wahrnimmt. Das Empirisch-Funktionelle, die Mannigfaltigkeit der Tatsachen soll hier außer Acht gelassen werden; nur die Eingebung überhaupt in ihrer für das prophetische Bewußtsein wesentlich bestimmenden Gegebenheit bildet den Gegenstand dieser Untersuchung [1].

Zur Lösung der Eingebungsfrage wurden verschiedene Parallelerscheinungen aus anderen geistigen Sphären herangezogen. Wir wollen zunächst die aus diesen Vergleichungen gewonnenen Ansichten daraufhin prüfen, inwiefern sie der Eigenart des Prophetischen gerecht werden.

2. Die Analogie der Ekstase

Im Seelen- und Dämonenglauben begründet, tritt uns bei allen Völkern entgegen ein «universaler Gedanke von einer Beziehung der Geisteswelt zu den Menschengeistern» [2]. Die Form dieser Beziehung sind die Ekstasen [3], «in denen ein Etwas, das vom Leib verschieden ist, zu gleichartigen unsichtbaren Wesen in Beziehung tritt». In derartigen Zuständen können die Alltagsmenschen zu «Verkündern höherer Einsichten und Trägern besonderer Kräfte» werden [4]. Das Phänomen der Ekstase überhaupt bedeutet eine «Versetzung des Bewußtseins in die Ferne, das Hinaustreten aus der unmittelbaren Umgebung» [5]. Dieser Zustand pflegt auch künstlich durch narkotische Mittel, Askese, Atemübungen, Selbstpeinigung, Folterung und Verstümmelung [6] hervorgerufen zu werden und war von jeher eine Maßnahme des Medizinmannes, der in diesem Rauschzustand eine visionäre Erkenntnis der Krankheiten erstrebte. «Als krankhafter Zustand gehört die Ekstase zu den hysterohypnotischen Erscheinungsformen, nahe dem Somnambulis-

---

[1] Zur Typologie der Eingebung vgl. Hänel, *Das Erkennen Gottes bei den Schriftpropheten*, Berlin 1923.

[2] Dessoir M., *Abriß einer Geschichte der Psychologie*, Heidelberg 1911, 17.

[3] Ekstasis, das Außersichsein, das Hinaustreten.

[4] Dessoir a. a. O., vgl. auch Achelis, *Die Ekstase*, 21.

[5] Wundt, *Völkerpsychologie*, IV 181.

[6] Vgl. Hauer, *Die Religionen*, 72—82.

mus, und mit Übergang in die höchsten Grade der großen Hysterie, in die Besessenheit. Als solcher pathologischer Zustand dürfte die Ekstase so alt sein wie die Menschheit» [1].

Sie ist auch von jeher in der Mantik der Priesterschaft ein beliebter Behelf gewesen, fand aber in der nüchternen und mehr gegenständlich gerichteten Lehre und Übung Babyloniens und Assyriens keine allzu große Verbreitung [2]. Dem vorislamischen Arabertum ist sie ebenfalls fremd. Aus Phönizien hören wir jedoch über einen Fall von Ekstase. In dem sogenannten Papyrus Golenischeff, der aus dem XI. Jahrhundert stammt, berichtet ein Ägypter, daß, als einmal der Fürst von Byblos seinem Gott opferte, ein Jüngling, der der Zeremonie beiwohnte, von dem Gott ergriffen und in Ekstase versetzt wurde. In der Verzückung sprach er den Wunsch des Gottes aus, der Fürst möge einen durchreisenden Ägypter und dessen Gott, den dieser zum Schutz auf die Reise mitgenommen habe, gastlich behandeln, nachdem der Fürst ihn vorher abgewiesen hatte [3].

Als Mutterland der Ekstase gelten Kleinasien und Syrien. Heliodor (III. Jahrhundert vor Chr.) [4] bringt die Darstellung eines ekstatischen Opfertanzes der syrischen Seefahrer. Ekstatisch war der syrische Astartekult. Bekannt ist der humoristische Roman des Apuleius, in dem die ekstatischen Tänze der vagabundierenden syrischen Priester geschildert werden.

Aus diesen Ländern ist die Ekstase zusammen mit dem Dionysoskult über Thrazien nach Griechenland eingedrungen. Zwischen dem sechsten und achten vorchristlichen Jahrhundert begegnet uns in Griechenland eine Reihe von Sehern und Propheten, Sibyllen und Bacchiden genannt [5]. Ihre Erschei-

---

[1] Vgl. den Artikel über Ekstase im *Reallexikon der Vorgeschichte* von Ebert.

[2] Junker H. (*Prophet und Seher*, 94) bemüht sich, das Gegenteil zu beweisen, ohne zu überzeugen.

[3] Gressmann, *Altorientalische Texte*, 1909, I 225 ff; Erman A., *Eine Reise nach Phönizien im 11. Jahrhundert*, in der Zeitschrift für ägyptische Sprache und Altertumskunde, XXXVIII, 6 ff.

[4] *Aethiopica*, IV 16.

[5] Rohde, *Psyche*, II 59—65. Zur Annahme Rohdes, nach der die Ekstase ein dem Wesen der griechischen Religion fremdes Element sei, vgl. Wundt (*Geschichte der griechischen Ethik*, I 131, A. 1, Leipzig 1908).

nung wird für eine Reaktion gegen die Klarheit der ausgebildeten griechischen Kultur erklärt.

Die Griechen, die den Ausdruck Ekstase geprägt haben, verstanden darunter wörtlich einen Zustand der Entrücktheit, in dem die Seele «nicht bei sich sei, sondern ausgetreten aus ihrem Leibe», «in dem die Seele, dem Leibe entflogen, sich mit der Gottheit vereinigt»[1]. Dieser Begriff hat seinen Ursprung im mythischen Denken. «Nach den griechischen Vorstellungen können die Dämonen direkt dem Menschen schaden, indem sie ihm... Krankheit senden. Diese werden als feuerartige Wesen gedacht, die von dem Körper des Erkrankten selbst Besitz ergreifen oder als chthonische Wesen, die von außen her schädigend auf den Menschen einwirken, vorgestellt»[2]. Abnorme geistige Zustände werden dadurch herbeigeführt, daß die Dämonen von dem Körper Besitz ergreifen. «Der Besessene wird wahnsinnig, aber unter Umständen auch begeistert, ἔνθεος. Durch den aus der Erde aufsteigenden Qualm wird die Pythia in den ekstatischen Zustand versetzt, in dem sie weissagt».

«Das Streben, sich materiell mit den materiell gedachten göttlichen oder dämonischen Wesen zu erfüllen, oder sich mit ihnen zu vereinigen, gehört zu dem am frühesten Nachweisbaren unter den Regungen, aus denen später das religiöse Gefühl erwachsen ist». Man glaubte, «die Durchdringung mit der göttlichen Substanz durch eine geschlechtliche Vereinigung oder auch durch die Verschlingung des Objektes, das als Wohnsitz des Dämons galt, herbeiführen zu können»[3]. Als Herold der vulgären Ekstase wird Dionysos angesehen. «Der zentrale Ritus der dionysischen Orgien war die Omophagie, bei der die Gläubigen des Gottes in ekstatischer Verzückung ein Tier, in das der Gott sich inkarniert hatte, zerrissen und das Fleisch roh verschlangen. Durch die Omophagie nahm der Mensch den Gott körperlich in sich auf und wurde dadurch mit seiner Kraft erfüllt und in die Sphäre des Göttlichen hineinversetzt»[4].

[1] Rohde, a. a. o., 311 ff; vgl. Schneider, *Die mystisch-ekstatische Gottesschau im griechischen und christlichen Altertum* (Philosophisches Jahrbuch der Görresgesellschaft, XXXI, 24 ff)

[2] Gruppe, *Griechische Mythologie*, 848.

[3] Gruppe a. a. O., 849.

[4] Bertholet-Lehmann, *Lehrbuch der Religionsgeschichte*, II 293.

Der apollinische Kult ist von dieser Strömung beeinflußt worden: eine Wahrsagung in der Verzückung trat an Stelle der Wahrsagung durch Zeichendeutung [1]. Im apollinischen Kreise tritt dann Ähnliches auf. »Von Hermotimos aus Klazomenai, der später zu einer Präexistenzform des Pythagoras gemacht wurde, wird erzählt, daß seine Seele den Körper für lange Zeiten verließ, weit umherwanderte und verborgene Dinge erfuhr, während der Körper wie tot dalag« [2].

Als ekstatische Erscheinungen werden auch die in Kleinasien lebenden Sibyllen angesehen. Die Sibylle, eine ungefähr im VIII. vorchristlichen Jahrhundert lebende Wahrsagerin, und ihre zahlreichen Nachfolgerinnen pflegten ihre Sprüche in Verzückung zu verkünden.

Als philosophischer Begriff kommt die Ekstase zuerst bei den Neuplatonikern vor, ist aber schon von Plato [3] vorbereitend angedeutet. Plato läßt Sokrates sagen [4]: »Nun ist uns aber alles Größte im Wahnsinn geschehen; der Wahnsinn ist ein Geschenk der Götter. Die delphische Prophetin und Dodonas heilige Frauen haben in Hellas dem Einzelnen und den Stämmen viel und Schönes im Wahnsinn, wenig oder nichts besonnen errungen. Und soll ich noch die Sibyllen nennen und alle anderen, die da gottberauscht den Menschen geweissagt haben?« »Und um wieviel vollkommener und ehrwürdiger die Kunst des Sehers als die des Vogelschauers ist, um so echter ist auch nach dem Zeugnis der Alten der Wahnsinn als die Besonnenheit, denn die Besonnenheit ist stets nur im Menschen, der Wahnsinn aber kommt von den Göttern«. Im Wahnsinn vollzieht sich ein Verkehr des Menschen mit den Göttern. Plato kennt vier Formen des göttlichen Wahnsinns: den seherischen Hauch Apollos, den Wahnsinn der Weihungen durch Dionysos, den dichterischen Wahnsinn der Musen und den Wahnsinn der Liebe, der Aphrodite und des Eros [5].

---

[1] Rohde a. a. O., II 56 ff.

[2] Bertholet-Lehmann a. a. O., II 361.

[3] Menon, 99. [4] Phaidros, 244.

[5] Plato spricht von der Erleuchtung, die plötzlich in der Seele hervortritt »wie ein durch einen abspringenden Funken entzündetes Licht«, 7. Brief, 341; s. Stenzel, Jahresbericht der Philologischen Gesellschaft zu

Aristoteles, der in seiner Poetik den Begriff der Nachahmung und des Technischen an Stelle der Begeisterung und des Metaphysischen setzte, hat die Annahme »gottgesandter Träume« abgelehnt und ekstatische Zustände wie auch prophetische Träume als Wahrnehmungen von »Bewegungen«, die von einem Menschen ausgehen, aufgefaßt [1].

In der neuplatonischen Philosophie, die in ihrer Wendung zur religiösen Spekulation gewisse orphische und pythagoreische Lehren in sich aufgenommen hat, erhält der Begriff Ekstase eine neue Bedeutung. »Das Verlangen nach Befreiung der zur Sinnenwelt herabgesunkenen Seele« durch eine Verbindung mit der Gottheit, das als mächtiger Trieb erwacht war, konnte infolge der im Bewußtsein bestehenden Kluft zwischen Gott und Mensch nur durch Vermittlung von Zwischenmächten übermenschlicher, aber untergöttlicher Natur zustandekommen. »Für Plutarch (48—125 n. Chr.) gewinnen die Unter- und Halbgötter um so größere Bedeutung, je reiner er den Begriff der Gottheit selbst gefaßt, je weiter er sie in ihrer Geistigkeit über jede unmittelbare Berührung mit der Materie hinausgerückt hat«. Sie sind »die eigentlichen Vermittler zwischen Göttern und Menschen... von ihnen wird namentlich die Weissagung, auf die er so viel hält, hergeleitet« [2]. Diese beruht »auf einer Mitteilung der Gottheit... Nun wird es freilich der Seele, solange sie vom Leib umgeben ist, nie gelingen, sich der höheren Einwirkung völlig rein und ungestört hinzugeben«. Es ist darum nötig, »alle eigene Tätigkeit möglichst zurückzudrängen und dem göttlichen Geist eine möglichst ungetrübte, jungfräuliche Empfänglichkeit entgegenzubringen. Das Eintreten jener höheren Wirkung ist an gewisse Vermittlungen geknüpft... es sind teils die Dämonen die Vermittler, welche die Botschaft der Götter der Seele zubringen, teils dienen auch manche materiellen Dinge, wie die Dämpfe

Berlin, XLVII 63 ff. Plaut (*Psychologie der schöpferischen Persönlichkeit*, Stuttgart 1929) erblickt in der platonischen Auffassung des künstlerischen Schaffens den wissenschaftlichen Grundstock für die spätere Genielehre.

[1] Über die Art dieser »Bewegungen« hat Aristoteles nichts Bestimmtes gesagt. Vgl. Gomperz, *Griechische Denker*, III 152 ff.

[2] Zeller, *Die Philosophie der Griechen*, V 176.

der pythischen Höhle, unter der Leitung der Götter und mit Hilfe der Dämonen, zur Erlangung des Enthusiasmus« [1].

Philo hat unter der pythagoräisch-platonischen Voraussetzung, daß der Leib der Kerker der Seele und das Hemmnis für das Anschauen der reinen Wahrheit ist, den Gedanken verfochten, daß nur durch eine das Bewußtsein aufhebende Versenkung in die Ruhe des Absoluten, ἔκστασις, die höchste Stufe der Erkenntnis erreicht werden kann. Je weiter er »das göttliche Wesen über die Welt und das menschliche Dasein hinausgerückt, um so gewaltsamer muß er gerade sich anstrengen, dieses Unmögliche zu leisten«. Er gerade ist es gewesen, den die bloße Erkenntnis nicht befriedigt und der die Anschauung Gottes verlangt hat. Die Erreichung dieses Ziels hielt er nur durch Erhebung zum Göttlichen für möglich. »Das endliche Selbstbewußtsein vermag die Gottheit nicht zu fassen, jedes Überbleibsel desselben müßte die Reinheit der Anschauung trüben; um Gott in sich aufzunehmen, muß sich der Mensch schlechthin leidend der göttlichen Wirkung hingeben, durch vollkommene Selbstentäußerung sich fähig machen, Gott zu werden... Wenn du an Gott teilnehmen willst, sagt Philo, so mußt du nicht bloß den Leib, die sinnliche Wahrnehmung und die Rede verlassen, sondern auch aus dir selbst mußt du in prophetischer Begeisterung, in einer Art korybantischen Wahnsinns heraustreten, es muß dir sein wie einem sprach- und bewußtlosen Kinde. Wenn der göttliche Wahnsinn prophetischer Begeisterung über den Menschen kommen soll, so muß die Sonne des Bewußtseins in ihm untergehen, das menschliche Licht muß in das göttliche verschwinden« [2].

Diese Vergottungsekstasen, in denen sich das Individuum eins mit Gott geworden fühlt, haben ihren Weg ins Christentum wie auch in den Islam gefunden. Sie treten uns bei den abendländischen Mystikern wie bei den mohammedanischen Sufis entgegen. Eine Analogie läßt sich teilweise in der Yogapraxis der indischen Religion finden [3].

Plotin hat wie Philo das letzte Ziel der Philosophie in der Anschauung des Göttlichen gefunden, bei welcher alle Be-

[1] Zeller a. a. O., V 193. [2] Zeller a. a. O., V 413 ff.

[3] Vgl. Bertholet-Lehmann, *Lehrbuch der Religionsgeschichte*, II 82.

stimmtheit des Denkens und alle Klarheit des Bewußtseins in mystischer Ekstase verschwinden. In diesem Zustand der Erleuchtung wird aber kein Wissen vom Göttlichen mitgeteilt, da das Höchste nicht durch Wissen erfaßt werden kann. Es findet jedoch eine wirkliche Berührung mit der Gottheit statt [1]. Man erfährt nicht, was Gott ist, sondern daß er ist. In diesem Zustand vollzieht sich dann die innigste Vereinigung der Seele mit der Gottheit.

Die allgemeine Psychologie hat das Phänomen der Ekstase längere Zeit außer Acht gelassen. Erst seit der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts wird diesem Problem Beachtung zuteil.

P. Beck hebt in seinem Buch über die Ekstase [2] drei wesentliche Merkmale hervor, die dem Zustand der Ekstase eigen sind: 1) das Ichbewußtsein verschwindet, 2) das Bewußtsein von Zeit und Raum geht verloren; der in Zeit und Raum geordneten Mannigfaltigkeit gegenüber ist die Ekstase absolute Einheit, 3) Es fehlen alle Vorstellungen und Begriffe. Dieser Zustand wird durch eine Vorbereitung herbeigeführt. Bestimmte Übungen und Mittel schwächen das Oberbewußtsein und leeren es durch Konzentration oder durch Erregung starker Gefühle.

Als Grundtypen der Ekstase werden allgemein die exaltierte und die apathische angegeben. Die exaltierte Verzückung ist ein Zustand der Raserei, der aus Überreizung und Überspannung der Affekte entsteht. Die apathische Ekstase ist ein Zustand der Gemütsruhe und der gänzlichen Unempfindlichkeit, in dem eine Entrückung der Seele, eine Erhebung des Ich über die Schranken des Bewußtseins stattfindet. Der Beweggrund der Ekstase liegt im Verlangen nach einem Kontakt mit einem höheren, im gewöhnlichen Zustand dem Menschen entrückten Wesen. Ihr Charakter ist, wie uns scheint, durch den Charakter dieser Wesen bedingt: Wird beispielsweise die Gottheit als ein menschenähnliches, sinnliches Wesen gedacht, dann wird oft die Verbindung durch die Erlangung einer übermäßigen Stärke des Affektlebens, durch die der

[1] Plotin hat den Zustand der Ekstase während der sechs Jahre seines Zusammenseins mit Porphyrios nur viermal erlebt, s. Überweg-Prächter, *Grundriß der Geschichte der Philosophie*, I 609.

[2] *Die Ekstase*, 1906.

Mensch der Gottheit kongenial wird, herbeigeführt. Wird die Gottheit geistig vorgestellt und der durch die menschliche Natur gegebene Abstand zu ihr empfunden, dann ist es die Apathie, die den Menschen auf sein Ziel abstimmt. Der dionysische Taumel, die apollinische und neuplatonische Verzückung sind in dieser Hinsicht charakteristisch [1].

3. Die Ekstasentheorie

Die Reflexion über das prophetische Phänomen datiert aus dem Altertum. Die Fragen nach dem Merkmal der wahren Erscheinung, nach den Echtheitszeichen der Sendung haben durch die Jahrtausende im Judentum, Christentum und Islam die Geister beschäftigt.

Die Zurückweisung der sogenannten falschen Propheten wie auch die Tendenz, die Suprematie des Moses gegenüber den anderen Propheten zu begründen, waren die Entstehungsmotive der biblischen Prophetologie [2].

Philo von Alexandrien hat als Erster die biblische Prophetie zum Gegenstand einer systematischen Betrachtung gemacht. In seinem Bestreben, griechische und jüdische Lehren miteinander zu verschmelzen, scheute er sich nicht, »die Vorstellungen und die Bezeichnungen des hellenistischen Mysterienwesens auf den alttestamentlichen Propheten zu übertragen« [3]. Auf den Eckstein dieser synkretistischen Prophetologie stützte sich eine in der Folgezeit, ja, bis auf den heutigen Tag vorherrschende Auffassung der Prophetie. Philo übernahm den Begriff der Ekstase aus dem griechischen Orakelwesen und erklärte ihn für das entscheidende Kennzeichen des Propheten.

---

[1] In den letzten Jahrzehnten hat der esoterische Begriff der Ekstase eine bis zur Vulgarisierung gehende Verblassung erfahren, deren Stifter wohl Mantegazza (*Die Ekstasen des Menschen*, Jena 1888) war. Den mannigfaltigsten Zuständen seelischer Überspannung legte man den Titel der Ekstase bei (s. Hauer, *Die Religionen*, 86, 89, dann Grabert H., *Die ekstatischen Erlebnisse der Mystiker und Psychopathen*, 16). Der verschwenderische Leichtsinn hat den Gebrauch dieses Begriffes für wirkliche Erkenntnisarbeit überaus erschwert. Dieser Ausspannung des Begriffsumfanges der Ekstase entgegenzuarbeiten und eine Besinnung auf seinen eigentlichen Inhalt zu bewirken, bleibt eine Aufgabe.

[2] S. Num. 12, 6 ff; Deut. 13, 2 ff; 18, 9 ff.

[3] Fascher E., *Prophetes*, Gießen 1927, 153.

Seinen Grundsatz: »Keine Prophetie ohne Ekstase« wandte er besonders auf Moses an [1]. Der Prophet sei ein willenloses Organ des Herrn. In einem Zustand der völligen Passivität und der Bewußtseinslosigkeit erfährt er die Erleuchtung [2].

Eine entgegengesetzte Ansicht wird von Josephus vertreten. Durch seine historische Denkweise bestimmt, bemüht er sich, das Phänomen der Prophetie vom Standpunkt der Bibel und der Tradition zu begreifen. Nach ihm besitzen die Propheten im Moment der Inspiration »volles, klares Bewußtsein« [3].

»Nach Philo kommt die bewußtlose Ekstase nur dem wahren Propheten, nach Josephus dem Mantiker zu; Philo sieht in der Bewußtlosigkeit einen Vorzug der vom wahren Gottesgeist beseelten Propheten vor den von unheilvollem Wahne befangenen Mystikern, Josephus hingegen umgekehrt eine Schwäche des Mystikers gegenüber dem seiner Kraft und seiner selbst sich bewußten Propheten« [4].

Der Talmud hat die Philonische Lehre von der Ekstase nicht übernommen und ist somit ein treuer Interpret der Bibel geblieben, nach der die Ekstase das Merkmal der falschen Propheten ist [5]. Dagegen finden sich Spuren dieser Auffassung

---

[1] Leisegang, *Der Heilige Geist*, Leipzig 1919, 150 ff, 206 ff.

[2] In Gen. 15, 12 wird erzählt, daß über Abraham eine *tardema* kam. Die Septuaginta gibt diesen Ausdruck mit *ekstasis* wieder. Dieses Wort kann bedeuten: 1) Raserei, 2) Erschrecken, 3) Ruhe des Geistes, 4) prophetische Verzückung. »Da nun Abraham Gen. 20, 7 ein Prophet genannt wird, so kann Gen. 15, 12 *ekstasis* nur in dem letztangeführten Sinne verstanden werden« (Heinisch S., *Der Einfluß Philos auf die christliche Exegese*, 113; vgl. die Septuaginta-Konkordanz von Hatch-Redpath). Gegen diese Ansicht spricht die Tatsache, daß die Septuaginta das in der Bibel nur noch ein einziges Mal vorkommende Wort *tardema* (Gen. 2, 21) gleichfalls mit *ekstasis* übersetzt. In diesem anderen Falle handelt es sich um den Schlummer Adams, der nichts mit Prophetie gemein hat. Vgl. auch Heinemann I., *Philons Lehre vom Heiligen Geist und der intuitiven Erkenntnis*, Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums, LXIV 26.

[3] Vgl. Poznański A., *Über die religionsphilosophischen Auffassungen des Flavius Josephus*, Diss, Halle 1887, 18—25.

[4] Dienstfertig, *Die Prophetologie in der Religionsphilosophie des ersten nachchristlichen Jahrhunderts*, Diss. Erlangen 1892, 25 f.

[5] Horowitz, *Das Problem der Prophetologie in der jüdischen Religionsphilosophie von Saadia bis Maimuni*, 11. Nicht erschöpfend ist die Pra-

in der Midraschliteratur, bei deren Autoren man ja vielfach Bekanntschaft mit philonischen Lehren nachweisen will. »Alle Propheten weissagten, ohne zu wissen, was sie weissagten, außer Moses und Jesaja«, heißt es einmal [1]. Hier wird die Unbewußtheit als Charakteristikum der Prophetie gelehrt. Bezeichnenderweise wird hier, im Gegensatz zu Philo, Moses die Ekstase abgesprochen. Noch deutlicher heißt es im Sohar [2]: »Die anderen Propheten, als sie schauen wollten, pflegten aus ihrer Macht und ihrem Bewußtsein hinauszutreten, ihr Gesicht veränderte sich, und sie wußten nichts von dieser Welt, anders Moses« [3].

Die Ekstase, die dem mittelalterlichen Judentum als Form der Gottesschau bekannt war [4], hat für die Prophetielehren der jüdischen Philosophen keinerlei Bedeutung gewonnen [5]. Erst bei Crescas findet sich bezeichnenderweise [6] die Annahme einer prophetischen Ekstase [7].

Lehrreich ist die Geschichte der Ekstasentheorie in der christlichen Theologie. Justinus, der Apologet des zweiten Jahrhunderts, verglich die Propheten »mit starren, des Bewußtseins und der Willensfreiheit baren Instrumenten« [8]. »Athenagoras veranschaulichte den geheimnisvollen Vorgang

---

ger Diss. von Baas E., *Die Merkmale der israelitischen Prophetie nach der traditionellen Auffassung des Talmud*, Kirchhain 1917 (?).

[1] Midrasch Tehillim zu Ps. 90, ed. Buber, Wilna 1891, 387.

[2] III 269 a.

[3] Seder Olam r. XXI, Midrasch Genesis rabba (17 und 44, vgl. Midrasch Rut 1, Jalkut zu Prov. 19, 15), wie auch die Kirchenväter (Ginzberg L., *Die Haggada bei den Kirchenvätern und in der apokryphischen Literatur*, Berlin 1900) kennen den Ausdruck »prophetische Tardema«. Dieser Ausdruck verdankt seine Entstehung der Vorstellung von einer Erleuchtung im Traum und muß nicht auf die Annahme einer prophetischen Ekstase zurückgeführt werden.

[4] Gabirol, *Fons vitae*, V 74.

[5] Gazzali nahm einen ekstatischen Zustand an, in dem die Propheten ihr Bewußtsein einbüßen »und den Toten gleichen«, s. Sandler H., *Das Problem der Prophetie in der jüdischen Religionsphilosophie von Saadia bis Maimuni*, Breslau 1891, 90. Vgl. Merx, *Die Prophetie des Joel*, Halle 1879.

[6] Vgl. Guttmann J., *Philosophie des Judentums*, 239.

[7] Or Adonai III 6, 2; vgl. Gabbai M., *Awodat Hakodesch* XXI; Schapiro N., *Megale Amukot § 228*. — s. Scholem G., *Eine kabbalistische Erklärung der Prophetie als Selbstbegegnung*, Monatsschrift für Geschichte und Wisssnschaft des Judentums, LXXIV 285 ff.

[8] Dausch, *Die Schriftinspiration*, Freiburg 1891, 50.

der Inspiration durch das Bild der Flöte und des Flötenbläsers« [1]. Der philonische Begriff scheint sich zunächst durchgesetzt zu haben.

Durch das Auftreten der montanistischen Bewegung trat dieses Thema in den Vordergrund. Montanus, ursprünglich ein Priester der Göttin Kybele in Phrygien [2], verkündete in Ekstase eine »neue Prophetie«. Indem die Montanisten die Ekstase als »ein äußeres Kriterium für das höchste Stadium der Offenbarung« angaben, erregten sie den Widerspruch der Kirche und riefen eine lebhafte Polemik hervor. Die Montanisten könnten nicht »beweisen, daß irgend ein Prophet weder in dem Alten noch in dem Neuen Testament begeistert worden ist«, schrieb ein anonymer Presbyter im zweiten Jahrhundert [3].

Die Montanisten beriefen sich auf Gen. 2, 21 und Ps. 116, 11. Sie konnten jedoch den Unterschied der Ekstase von der Inspirationsform, die aus der Schrift und der Tradition bekannt war, nicht in Abrede stellen [4].

Tertullian, der Hauptanwalt der Montanisten, der dem Problem der Ekstase eine Schrift widmet, hat die prophetische Offenbarung mit Raserei und Wahnsinn identifiziert und excidere sensu als Merkmal des höchsten prophetischen Zustandes bezeichnet [5]. Im allgemeinen wurde »die montanistische Ekstase mit ihrer der mantischen Begeisterung ähnlichen Beschaffenheit von den Zeitgenossen bekämpft«, nicht aber die ekstatische Form an sich. Origines, der gegen die Montanisten Stellung nahm, sah in der Erhaltung des Selbstbewußtseins des Propheten das Kriterium der wahren Prophetie und das formale Unterschiedsmerkmal zwischen biblischer und mantischer Inspiration.

Augustin hat die Ekstase als alienatio a mente bei den Propheten ausgeschlossen, dagegen die alienatio mentis a cor-

[1] Leitner, *Die prophetische Inspiration*, 109.

[2] Die Ableitung der montanistischen Ekstase aus dem jüdischen Inspirationsbegriff (Schwegler, *Das nachapostolische Zeitalter* II, Tübingen 1846, 259 ff) wird von Leitner a. a. O., 121, und Dausch a. a. O., 54 widerlegt.

[3] Schepelern N., *Der Montanismus und die phrygischen Kulte*, Tübingen 1929, 20.

[4] Bonwetsch N., *Die Geschichte des Montanismus*, Erlangen 1881, 62.

[5] Dausch, a. a. O., 55.

poris sensibus, d. h. »die Ablenkung der geistigen Tätigkeit des Menschen vom äußeren Sinnenleben und deren Hinlenkung auf den Offenbarungsgegenstand« behauptet. Diese Theorie herrschte auch während des ganzen Mittelalters vor.

In der altprotestantischen Theologie, die die Lehre der Verbalinspiration stark ausgebildet hat, führte die Annahme der absoluten Passivität des Propheten zu einem mechanischen Inspirationsbegriff. Erst seit dem XVIII. Jahrhundert wurde diese Auffassung preisgegeben. »Eine niedrige Denkart dunkler Zeiten habe beliebt, die vom Geiste getriebenen als eine Orgelpfeife vorzustellen, durch welche der Wind blies« [1].

In der neueren Zeit hat besonders Hengstenberg die Ekstase der Propheten nachdrücklich hervorgehoben und die Behauptung aufgestellt, »daß das verständige Bewußtsein bei den Propheten nur das sekundäre, hinzutretende war; daß sie sich im Geiste in einem von dem Gewöhnlichen durchaus abgetrennten Zustande befanden«. »In den Augen der Weltleute galten die Propheten als Wahnsinnige. Es mußte also ein Berührungspunkt des prophetischen Zustandes mit dem Wahnsinn vorhanden sein« [2]. »Dieses Moment stellt die Propheten zu den Sehern anderer Völker; sie wenden die allgemein üblichen Mittel an, um sich in den Zustand der Ekstase zu versetzen« [3].

Diese Auffassung wurde in der zweiten Hälfte des vorigen Jahrhunderts durch die Lehre Lombrosos von der nahen Verwandschaft zwischen Genie und Irrsinn besonders gefördert [4]. Die Psychiatrie der zweiten Hälfte des XIX. Jahrhunderts

[1] Herder, s. Dausch, a. a. O., 125.

[2] Hengstenberg, *Christologie des Alten Testamentes* 1854—1857, 161. 167.

[3] Giesebrecht, *Die Berufsbegabung der alttestamentlichen Propheten*, Göttingen 1897, 36. Vgl. auch Köhler K., *Der Prophetismus der Hebräer und die Mantik der Griechen in ihrem gegenseitigen Verhältnis.*

[4] Diese Betrachtungsweise findet ihre Fortsetzung in der psychoanalytischen Deutung der Religion als eine mit der Kindheitsneurose vergleichbaren Erscheinung, die aus sexuellen Verirrungen (Inzestgedanken) entspringt (Freud, *Die Zukunft einer Illusion*, 86). In den letzten Jahren macht sich in der Psychiatrie als Reaktion gegen diese Betrachtungweise eine Tendenz geltend, die Strukturverschiedenheit des Psychopathen und Schizophrenen von der des religiösen Menschen nachzuweisen (Kretschmer, Jaspers u. a.).

hat alle geistigen und seelischen Erscheinungen gehirnanatomisch erklären wollen. So wurde die Identität von Irrsinn und mystischem Erlebnis betont und die Ekstase als vorübergehender Wahnsinn bestimmt [1].

In den visionären Erlebnissen der Propheten, in ihrem ungebärdigen Auftreten und aufsehenerregenden Verhalten glaubte man Züge einer abnormen Natur entdeckt zu haben. Mit der Wahnbefallenheit, mit der Abweichung von der Norm wollte man das Geheimnis ihrer Erfahrungen erklären.

Unter Anwendung der Ergebnisse der vergleichenden Religionsgeschichte, durch bloße Berücksichtigung des Allgemeinen und zufällig Äußerlichen und durch völlige Verkennung und Außerachtlassung der eigentümlichen Besonderheit des Gegenstandes suchte man, den israelitischen Prophetismus aus den Vergleichungen mit ähnlichen, in anderen Religionen vorkommenden Erscheinungen restlos zu verstehen. In der Annahme einer Gleichartigkeit der religiösen Phänomene verglich man die prophetischen Zustände mit den Verzückungen der indischen Fakire, mit der Raserei der griechischen Orgiasten und Bacchanten, mit dem Rausch der arabischen Derwische und mit der Ausgelassenheit der syrischen Priester, wie sie in den Schriften der hellenistisch-römischen Schriftsteller geschildert wird. Durch diese von einem formal-generalisierenden Gesichtspunkt gewonnene Bestimmung glaubte man auf die geschichtlichen Wurzeln und den Verlauf des prophetischen Aktes gekommen zu sein. Um die Eigenart des Phänomens kümmerte man sich kaum [2].

G. Hölscher [3] ist, abgesehen von Wundts allgemeiner Charakterisierung des Prophetismus in seiner *Völkerpsychologie*, der erste, der den Versuch gemacht hat, die prophetischen Erfahrungen mit den Mitteln der gegenwärtigen Psychologie systematisch zu beschreiben. In Anlehnung an Wilhelm

---

[1] Vgl. Nordau M., *Die Entartung*, Berlin 1893, 85 ff.

[2] Diese Einstellung ist typisch für eine Zeit, in der man sich in den Geisteswissenschaften und besonders in der Psychologie naturwissenschaftlich orientierte, in der man also nur für das Allgemeine Verständnis und Sinn hatte, vgl. Windelband, *Geschichte und Naturwissenschaften*, Straßburger Rektoratsrede von 1894.

[3] *Die Profeten*, Leipzig 1914.

Wundts physiologische Psychologie und Völkerpsychologie sucht er den Prophetismus aus einem abnormen Phänomen, aus einem physiologisch bestimmbaren Zustand abzuleiten und die prophetischen Erfahrungen, Handlungen und Äußerungen aus der Ekstase zu erklären. Genetisch wird der klassische Prophetismus als ein Kind der kanaanäisch-vorderasiatischen Mantik und Zauberkunst bezeichnet. Aus Kleinasien, der Urheimat des Aufregungskultes, soll die Ekstase zu den Griechen wie zu den Juden kurz vor dem Jahre 1000 eingedrungen sein. Die Erzählungen über die sogenannten »Prophetengenossenschaften« aus der Zeit Samuels (I Sam. 10, 5 ff; 19, 18 ff), wo angeblich über ekstatische Erregung und deren typische Begleiterscheinungen berichtet wird, sollen diese Behauptung belegen. Die starken Gemütsbewegungen der späteren Propheten, ihre lebhafte Gestikulation (Ez. 6, 11; 21, 19), das heftige Hervorstoßen der Worte (Jer. 4, 19; 6, 11; 20, 8 f), die starke Konzentration der Gedanken (Jer. 4, 23—26; 25, 15 ff) werden als Merkmale der Ekstase angesehen [1].

Der allgemeine Bewußtseinsinhalt des prophetischen Ekstatikers wird etwa so beschrieben. Das Bestreben der Ekstatiker geht darauf hinaus, mit dem Wesen der Gottheit im Zustande der Verzückung eins zu werden. Diese Vorstellungs- und Vereinigungsart entstammt, nach Hölscher, den Anschauungen des Zauberkultes. »Bei allen Feiern, vor allem der orgiastischen Vegetationskulte, bestehen die Kulthandlungen, zu denen auch der mimische Tanz gehört, darin, daß man das Tun und Treiben des Gottes selber nachahmt und dadurch magisch unterstützt. Steigert sich die Erregung der Feiern, und schwindet die Gliederung des Erlebens, so werden die Tänzer mit dem dargestellten Erlebnis immer mehr eins. Im Überschwang ihrer Gefühle fühlen sie sich verwandelt und verzaubert; sie spüren nun einen Hauch göttlichen Wesens in sich, fühlen die Berührung mit dem Gott, den sie bei der Feier zugegen glauben, und in der Überspannung und Ausweitung ihres Wesens streben sie ihm zu, um mit ihm eins zu werden« [2]. Hölscher, der selbst zugibt, »wie wenig solche Gedanken dem Geiste des israelitischen Prophetentums ent-

[1] Vgl. Hölscher, a. a. O., 7. 16 f. 32. [2] Ebenda, 22—23.

sprechen«, da der Semit »die Kluft, die Mensch und Gott trennt, stark empfunden hat«, so daß seine Religion für Vergottungsgedanken stets ein ungünstiger Boden gewesen ist, hilft sich jedoch dadurch, daß er anstelle Gottes einen »Geist« oder Dämon als den Wirkungsfaktor im ekstatischen Erlebnis annimmt. Obwohl aber in dieser Weise die Vorstellung von einer Vereinigung von Gott und Mensch vermieden wurde, tauchte sie da auf, wo das ekstatische Erlebnis ursprünglich und spontan sich einstellte, also im klassischen Prophetentum. Entsprechend dieser Auffassung meint Hölscher: »die Propheten reden nicht nur im Auftrage und nach dem Geheiße Gottes, wiederholen nicht nur Worte und Offenbarungen, die der Gott ihnen zugeraunt oder in der Vision gezeigt hat, sondern sie reden als Gott selbst und identifizieren sich, solange sie ekstatisch sprechen, durchaus mit ihm« [1].

Die Zusammenhänge, die zwischen dem älteren Prophetismus, dem sog. Nabiismus, und der klassischen Prophetie bestehen, werden gewöhnlich in folgender Weise dargestellt.

Eine redaktionelle Bemerkung in I Sam. 9, 9 besagt: »Vormals sagte man in Israel, wenn man hinging, die Gottheit zu befragen: auf, wir wollen zum Seher gehen; denn den Propheten (Nabi) von heutzutage hat man vormals Seher (Roä) genannt«. Diese Stelle lehrt, daß man in der älteren Zeit Seher und Prophet voneinander zu trennen pflegte. »In I Sam. 9, 1—10, 16 finden wir noch als zwei unterschiedene Größen den Seher (9, 11. 18 f) und die Propheten (10, 5. 10—12) und, wenn I Sam. 9, 1—10, 16 als J. Quelle angesehen werden darf, so würde noch im 9. Jahrhundert so unterschieden worden sein. In den Schriften der großen Propheten des 8. Jahrhunderts dagegen ist die Unterscheidung mehr oder weniger verschwunden. Die Späteren gebrauchen die Begriffe fast unterschiedslos (II Sam. 24, 11; II Kg. 17, 13; Jes. 29, 10). Anders für die alte Zeit; für sie ist Nabi der erregte Ekstatiker, der, wo er als Vermittler übernatürlicher Offenbarungen auftritt, diese unmittelbar von sich gibt, dagegen Roä oder Hozä der Seher jeder Art, der ohne Ekstase aus mannigfachen äußeren Beobachtungen und Wahrnehmungen, unter denen die Illusionen

[1] Ebenda, 25.

des nächtlichen Dunkels, des Halbschlafes und des Traumes besonders bevorzugt sind, übernatürliches Wissen gewinnt« [1].

Der Name Nabi »bezeichnet einen Menschen, der durch Einwirkung eines höheren Wesens ins „Zungen-reden" verfällt«. Dieses Reden ist nicht auf Zuhörer berechnet, da es durch die undeutliche Ausdrucksweise dem Außenstehenden gänzlich unverständlich bleibt [2]. Die Propheten der späteren Zeit grenzen sich von den Nabis streng ab. Amos betont, daß er weder Nabi noch eines Nabi Sohn sei [3]. Von den nordisraelitischen Nabis sagt Jeremia, daß sie »durch den Baal« reden [4]. Der Nabi ist nicht wie der Prophet zum Träger eines Amtes erwählt und berufen. Vielmehr will er an Gott, strebt danach, in möglichst körperliche Berührung mit ihm zu kommen. Sie treten als Hellseher und Verkünder der Zukunft auf, obgleich, wie Duhm bemerkt, die Weissagung an sich nicht notwendig zum Wesen des Nabi gehört. Von den Manten und Magiern unterscheiden sie sich dadurch, daß ihre ekstatischen Erfahrungen auf mystischen Anlagen, während Mantik und Magie auf erlernter Wissenschaft beruhen. Sie wenden allerdings verschiedene Exerzitien an, um die Verzückungen herbeizuführen. Lärmende Musik [5], Tanz, blutige Bearbeitung des eigenen Leibes [6] waren für sie Ekstase fördernde Mittel.

Der Seher ist der Orakelgeber, dem jede rauschhafte Verzückung fremd ist. Durch Deutung der verschiedenen Zeichen, z. B. des Rauschens der Bäume (vgl. II Sam. 5, 24), des Flugs der Vögel (vgl. Gen. 15, 11 u. a.), vermag er den Willen der Gottheit zu erkunden.

---

[1] Hölscher, 125 f. Ähnlich urteilt Sanda, *Elias und die religiösen Verhältnisse seiner Zeit (Biblische Zeitfragen)*, Münster 1914, S. 51.

[2] Duhm, *Die Propheten*, 81. Diese Erscheinung, Glossolalie genannt, ist besonders aus dem NT bekannt (vgl. 1 Kor. 14, 2 –25). Durch die Torczynersche Erklärung, die in Jes. 28, 10 nicht sinnlose Laute, sondern deutliche Worte erblickt (Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft, LXVI 393), wird der einzigen Stelle, die als Beleg für die Annahme diente, daß der »israelitischen und judäischen Prophetie dies Zungenreden nicht fremd gewesen ist« (Hölscher, *Die Profeten*, 35; s. Volz, *Der Geist Gottes*, 9) die Beweiskraft entzogen.

[3] Am. 7. 14. [4] Vgl. Jer. 2, 8. [5] 1 Sam. 10, 6.

[6] Vgl. den Bericht in I. Kön. 18, 26 f über das Verhalten der Baalspropheten.

Von diesen beiden Elementen, als deren Verschmelzung das spätere klassische Prophetentum angesehen wird, hält man das Sehertum für eine ursemitische Erscheinung. Der ekstatische Nabiismus wird von manchen Forschern auf außersemitischen Ursprung zurückgeführt[1]. Als seine Heimat werden Thrakien und Kleinasien angenommen. Der Nabiismus wurde »durch die geistige Leitung des in Israel einheimischen Sehertums allmählich umgestaltet«[2]. Nach R. Kittel hat dieser Läuterungsprozeß schon unter Samuel angefangen, der den Nabiismus seinem rein religiösen Ziel entsprechend umformen wollte. »Er hat damit den Nabiismus in neue Bahnen geleitet und die naturhafte, halb heidnisch-dionysische Bewegung zu läutern und zu vergeistigen begonnen. Er hat sie so im Prinzip zu dem gemacht, was sie später geworden ist«[3]. Jedenfalls werden diese älteren Propheten als Ekstatiker bezeichnet. Sie bildeten »schwärmerische Scharen, die in stürmischer Begeisterung über das Land dahinzogen;... wer ihnen zu nahe kam, der mochte sich nur in Acht nehmen, daß nicht auch auf ihn der Taumel übersprang«[4]. Solche Prophetengemeinden hatten den prophetischen Geist zu pflegen und tätigten gewisse Übungen bis »der Geist« sie überkam. »Dann rissen sie sich die Kleider vom Leibe und lagen nackend da, den ganzen Tag und die ganze Nacht (I Sam. 19, 18 f)«. Dieser Geisteszustand wird wohl von allen als Ekstase angesehen. Die Gewolltheit und Vorbereitung sind ihre kennzeichnenden Züge. So wird z. B. Elias als Ekstatiker charakterisiert.

4. Kritik

In den letzten 15 Jahren ist viel um die Wahrscheinlichkeit und Gültigkeit der Ekstasentheorie in der Form, wie sie Hölscher vertritt, gestritten worden. Manche Forscher bekennen sich ganz zu seinem Standpunkt, andere lehnen ihn völlig ab oder lassen ihn nur in ganz beschränktem Maße gelten.

---

[1] Kittel R., *Geschichte des Volkes Israel*, III. Aufl., Bd. II 148; vgl. Hölscher, *Die Profeten*, 140 f.

[2] Vgl. Hubert, Junker, *Prophet und Seher in Israel*, Trier 1927.

[3] Kittel, a. a. O., 150. [4] Gunkel, *Die Propheten*, 3.

Duhm[1], Gunkel[2], Hertzberg[3] und besonders W. Jacobi[4] schließen sich dieser Ekstasentheorie an. Baentsch[5], Hänel[6], Junker[7] und Auerbach[8] unterziehen die Ansichten Hölschers einer eingehenden Kritik und wollen deren Richtigkeit nur in Bezug auf die älteren Propheten anerkennen[9].

Die Kritik hat die gewaltsam durchgeführte Nivellierung der wesensverschiedenen Phänomene und die historischen Verquickungen, aus denen sich falsche Zusammenhänge ergaben, an den Tag gelegt. Hölscher hat nämlich die Berichte über den ältesten Prophetismus, die Reden der klassischen Schriftpropheten, die Mantik der kanaanäisch-kleinasiatischen Stämme und die Dichtungen der Apokalypse nebeneinandergestellt und aus ihnen ein einheitliches und typisches Prophetenbild konstruiert. Abgesehen von der Unbilligkeit, Erscheinungen, zwischen denen mehrere Jahrhunderte liegen (die Zeit vom ältesten Prophetismus bis zur Apokalypse umfaßt ungefähr ein Jahrtausend), durcheinanderzubringen, widerspricht diesem Verfahren die Tatsache der von den Schriftpropheten ausdrücklich betonten Distanzierung gegenüber dem älteren Prophetentypus[10], dem sogenannten Nabi. Aber auch prinzipiell wurde diese ausschließliche Ekstasentheorie angefochten. »Die Begriffe (Ekstase, Halluzination und Autosuggestion), die Hölscher einführt, sind bei näherer Betrachtung wenig mehr als ein scheinwissenschaftliches Mäntelchen. Mit diesen Begriffen kann man allenfalls Verzückungen tanzender Derwische oder die Rasereien asketischer Nonnen erfassen, aber nimmermehr das Wesen der großen Propheten... Der Weg Hölschers er-

---

[1] Duhm, *Israels Propheten*, 2. Aufl., 290.

[2] Bei Schmidt H., *Die Schriften des Alten Testamentes.*

[3] Hertzberg, *Gott und Prophet*, Gütersloh 1928.

[4] *Die Ekstase der alttestamentlichen Propheten*, München 1923.

[5] *Pathologische Züge in Israels Prophetentum*, Zeitschrift f. wissenschaftliche Theologie, Bd. 50.

[6] *Das Erkennen Gottes bei den Schriftpropheten*, Berlin 1923.

[7] *Prophet und Seher im alten Israel*, Trier 1927.

[8] *Die Prophetie*, Berlin 1920.

[9] Über die fast allgemein ablehnende Stellung der anglosächsischen Forscher berichtet eingehend T. H. Robinson in der *Theologischen Rundschau*, Tübingen 1931, III, 75—104.

[10] Vgl. Amos 7, 14 u. a. m.

scheint als ein grundsätzlich falscher« [1]. Hölscher, für den sich alles in Ekstase auflöst, huldigt einem »Psychologismus, der in dem unterbewußten Grund des Seelenlebens den Ursprung aller Erscheinungen auf dem Gebiete der Religion und damit auch des Prophetismus sieht« [2].

Es ist auch kein richtiger Schluß, wenn man sich auf die Volksmeinung stützt, die den Propheten als Verrückten anzusehen pflegte und daraus auf die krankhafte Natur des Propheten folgert. Das Volksbewußtsein sieht ja in genialen Gestalten gern Wahnsinnige und in jeder Besessenheit und Ergriffenheit von unsichtbaren Motiven Geistesgestörtheit.

Eduard König war in der zeigenössischen Bibelwissenschaft derjenige, der die Ansicht, die ekstatischen »Prophetenschwärme« wären das Rohmaterial gewesen, aus dem sich durch »Abschleifung mancher Ecken ihres alten Wesens« das spätere Prophetentum herausgebildet hätte, am zähesten bekämpft hat [3]. Er hat die geistige Klarheit der Propheten und die Bewußtheit, die sie auch im Moment ihrer Berufung bewahren, immer wieder hervorgehoben und der Ekstase jede Bedeutung auch für die Entstehung des Prophetismus abgesprochen [4]. Im allgemeinen merkt man in der neueren Bibelwissenschaft ein Unbehagen an der Ekstasentheorie, deren Anwendung sich wenig fruchtbar erwiesen hat. Die Ergebnisse der vergleichenden Religionswissenschaft müssen durch die Methode einer »immanenten Religionswissenschaft« geprüft werden.

5. Ekstatischer Akt und prophetischer Akt

Wir wollen hier vom Ganzen des Prophetenwesens, von seiner Charaktertotalität und Eigenart her zum Ekstasenproblem Stellung nehmen. Diese Art des Verfahrens ist hier besonders berechtigt, da es sich um eine Hypothese handelt,

---

[1] Auerbach E., *Die Prophetie*, Berlin 1920, 41.

[2] Junker, *Prophet und Seher*, Trier 1927, 13.

[3] König E., *Geschichte der alttestamentlichen Religion*, 144.

[4] König, *Offenbarungsbegriff im Alten Testament*, I 48. *Das alttestamentliche Prophetentum und die moderne Geschichtsauffassung*, Gütersloh 1910, 65 ff. Auch Beck, *Die Ekstase*, 148, meint, daß die prophetische Predigt keine ekstatischen Momente enthält.

die ein zentrales, wesenhaftes und charakterbestimmendes Moment im Leben der prophetischen Persönlichkeit betrifft.

a) Historische Ungemäßheit

Die Ekstase, das geben fast alle Forscher zu, ist eine Erscheinung, die sich bei den Vertretern des reinen Semitentums, z. B. den Arabern, Babyloniern und Assyrern nicht findet [1]. Sie ist im kanaanäisch-kleinasiatischen Kulturkreis zu Hause und soll aus Syrien und Phönizien in Israel eingedrungen sein. Nun wäre es ein fast plumper und kaum denkbarer Widerspruch, wenn die prophetische Wirksamkeit, die ein rücksichtsloser Kampf gegen fremde Sitte und eine entschlossene Verdammung alles Heidnischen gewesen ist, ihren Schwung und Ursprung dem fremden Born der Ekstase verdankt haben würde. Bei der Empfindsamkeit und dem Zartgefühl, die sie für die feinsten Abstufungen der religiösen Formen und Werte hatten, bei ihrer unerbittlichen, folgerichtigen und strengen Haltung gegenüber jeder Irrung der Zeitgenossen würden die Propheten selbst schwerlich dem fremden, ihrem eigenen Wesen aufs tiefste widersprechenden ekstatischen Kult verfallen sein. Haben sie doch selbst die Propheten aus Rausch gebrandmarkt (Jes. 28, 7; 29, 26; u. a. m.). Mit offener Ironie berichten auch die Königsbücher über das orgiastische Getue der Baalspropheten (I. Kön. 18, 28). Wie sollten die klassischen Propheten ihre Ablehnung der Ekstasen noch deutlicher zum Ausdruck bringen [2]?

b) Wesenhafte Ungemäßheit

Aber auch wesensmäßig ist die Ekstase dem Geist der israelitischen und insbesondere dem der prophetischen Religion grundsätzlich fremd und fern.

Die Ekstase, deren subjektiver Ursprung im Verlangen nach einem Einswerden mit der Gottheit liegt [3], würde bei den Propheten ein derartiges Bedürfnis nicht zu erfüllen haben.

---

[1] Die gegenteilige Ansicht von H. Junker, a. a. O., 94 ff, wirkt nicht überzeugend.

[2] Vgl. Weber M., *Das antike Judentum*, 200—206, über den Kampf der Propheten gegen die Orgiastik jeder Art.

[3] Vgl. Rohde, a. a. O., II 61, A. 1.

Bei ihnen läßt sich ein solches Bestreben weder nachweisen noch vermuten [1]. Im Gegenteil, schon das bloße Schauen in das Antlitz des Herrn scheint ihnen vermessene Erfahrung und gefährlicher Übergriff zu sein. Wenn auch von Stade für die Anfänge des Nabiismus eine naturhafte Verschmelzung mit der Gottheit behauptet wird [2], so wird eine derartige Annahme in Bezug auf die Schriftpropheten, außer von Hölscher, fast allgemein abgelehnt. Osiris, Attis und Adonis sind Menschen gewesen, gestorben und als Götter auferstanden. Eine Vereinigung mit ihnen scheint daher dem Gläubigen ein durchaus möglicher Prozeß zu sein, durch den sie zur Unsterblichkeit zu gelangen hoffen. Anders im Judentum. »Die Religion Israels hat den Transzendenzgedanken stark ausgebildet. Der Abstand zwischen Gott und den Menschen wird außerordentlich lebhaft empfunden. Die göttliche Heiligkeit vernichtet den, der ihr zu nahe kommt« [3].

c) Ekstase und Theophanie

Die Ekstase geht objektiv auf eine theologische Vorstellung zurück, die dem höchsten Wesen jede unmittelbare Berührung mit dem Irdischen und Diesseitigen abspricht. So z. B. hat der Neoplatonismus, nachdem Epikur jede Einwirkung der Götter auf das irdische Leben geleugnet hatte, vermittels der Ekstase einen Anschluß an das Transzendente erreichen wollen. Wo man eine Gottheit für »intranszendent« [4],

---

[1] F. Heiler (*Das Gebet*, München 1923, 248 ff) hat, von einer Unterscheidung Söderbloms ausgehend, eine scharfe Trennung zwischen mystischer und prophetischer Frömmigkeit vollzogen, wobei er der ersten Form des Gottesumganges, »bei dem die menschliche Persönlichkeit sich auflöst, untergeht, versinkt in dem unendlichen Einen der Gottheit« den prophetischen Drang nach Behauptung entgegensetzt. Vgl. Storr R., *Das Frömmigkeitsideal der alttestamentlichen Propheten*, 51.

[2] Stade, *Biblische Theologie des Alten Testaments*, 1905, 123 f. Vgl. auch Kittel R., *Die hellenistische Mysterienreligion und das Alte Testament*, Stuttgart 1924, 84 ff.

[3] Haenel, *Das Erkennen Gottes bei den Schriftpropheten*, 188. Nach Hehn J., *Die biblische und babylonische Gottesidee*, Leipzig 1913, 281, »ist das wesentliche Merkmal des alttestamentlichen Gottesbegriffs die Transzendenz oder Naturerhabenheit Gottes«.

[4] Vgl. Koigen D., *Die Gottesidee im Lichte des modernen Denkens*, London 1930.

d. h. für unnahbar und der Beziehung entrückt hält, ist ein ekstatisches Werben um eine Verbindung mit ihr am Platz.

In der jüdischen Gottesauffassung aber lag kaum ein solches Motiv vor. In den älteren Schriften der Bibel wird sehr häufig berichtet, daß die Gottheit leibhaftig erschienen ist und sich den Menschen offenbart hat [1]. Dieses Sichtbarwerden des Übersinnlichen kommt sowohl in der Paradies- und Sintfluterzählung vor wie in den Patriarchengeschichten und in den Berichten über die spätere Zeit. Nach der israelitischen Gottesvorstellung erscheint der Herr im Feuer, Sturm, Erdbeben und Gewitter [2].

Die sehr mannigfach ausgebildete Theophanievorstellung, für die das Erscheinen Gottes ein möglicher Vorgang ist, hat bestimmende Bedeutung für den Geist der Prophetie gehabt. Die Prophetie muß nicht von der Ekstase, sondern von der Theophanie her verstanden werden [3]. Die Theophanie ist schon in den ältesten biblischen Quellen nachweisbar; sie ist im Gegensatz zur Ekstase eine echte und ursprünglich volkstümliche Grundvorstellung in Israel. Der Prophet würde sagen, wenn wir die oben zitierten Worte von Plato paraphrasieren dürfen: »uns ist alles Größte in der Theophanie geschehen« [4].

Eine typische Ambivalenz zeigt sich darin, daß der dualistischen Spannung die Möglichkeit einer Lösung durch Einswerden mit Gott, durch mystische Vereinigung korrespondiert. Wenn der Ekstatiker Gott als Nähe erfährt, empfindet er zuweilen kaum die Unzulänglichkeit seiner Natur für diese Erfahrung. Das Wissen vom Dualismus verschwindet zusammen mit seinem Bewußtsein, dem Propheten dagegen bleibt

---

[1] Vgl. Gen. 12, 7; 18, 1; 26, 2; 32, 31; Ex. 3, 16; 24, 10; 33, 11. 23 u. a. m.

[2] Vgl. Jud. 5, 4 f; Jes. 30, 27; Hab. 3, 6 ff; Ps. 18, 8 ff.

[3] Die Theophanievorstellung ist z. B. den nach Offenbarung sich sehnenden Neuplatonikern fremd. Erst bei Proklus finden wir den Glauben an eine Göttererscheinung (vgl. Zeller, *Philosophie der Griechen*, V 821). Wir dürfen vielleicht die Propheten mit den Neuplatonikern in einer Hinsicht vergleichen. Plutarch etwa fand eine Ekstasenüberlieferung, der Prophet eine Theophanietradition vor. Beide haben entsprechend der Verschiedenheit des Vorgefundenen Verschiedenes gestaltet.

[4] Eine literargeschichtliche Ableitung der prophetischen Visionsberichte aus den Motiven der Theophanievorstellungen habe ich in einer noch unveröffentlichen Untersuchung u. d. T. »Die prophetischen Visionen in der Bibel« durchgeführt.

das Abstandsgefühl auch im Moment der Anrede und der Berufung bis zur zerknirschenden Bewußtheit gegenwärtig.

d) Ekstase als kultisches Phänomen

Auch aus einem anderen Aspekt ist die Ekstase der Grundrichtung des Prophetischen entgegengesetzt. Die Ekstase ist ein unpersönliches Tun. Sie ist eine Betätigung, die ihren Grund gerade in der Ferne vom Bewußtsein gewinnt. Sie will durch ihre unpersönliche Haltung einen objektiven Charakter haben. Diese spezifisch kultischen Züge lassen die Eigenart des Phänomens erkennen. Die Ekstase ist ihrem Wesen nach ein kultisches Phänomen. Der ekstatische Verkehr mit der Gottheit verläuft bezeichnendermaßen in der Sprache der Gebärden, der Musik und des Tanzes. Aus dieser Betrachtung ergibt sich ein neuer Gesichtspunkt für die Heterogeneität der Prophetie und der Ekstase. Die ablehnende Stellung der Propheten gegenüber dem Kultischen, ihre Abneigung gegen das Unpersönliche und Förmliche in der Religion, ihre Ablehnung der bloßen Tat würden kaum einer Ekstatikernatur entsprechen. Die Ekstase als eminent kultisches Phänomen haben sie auch folgerichtig bekämpft. Im Gegensatz zur ekstatischen Sprache der Gebärden war für sie das bewußt geprägte Wort das Mittel, sich mit dem Transzendenten zu verständigen. Ekstase ist eine in sich geschlossene Form gottesdienstlicher Betätigung, deren Ziel innerhalb ihrer selbst liegt. Sie ist Erfüllung und Zweck zugleich. Prophetischer Offenbarungsakt ist Hinweis und Mittel, keine Abgeschlossenheit und Vollendung.

e) Die Jenseitszugewandtheit des Ekstatikers

In die Ekstase wird der Mensch von einem Interesse für das reine Jenseits getrieben. Aus Verneinung des Diesseitigen flüchtet man in die Sphäre des Überirdischen[1]. Bezweckt wird ein Unterrichtetwerden über das göttliche Wesen. Der Mystiker nähert sich dem vollkommen Unbestimmten und glaubt,

[1] »Denn alles ist Nichts, noch weniger aber als Nichts alles Vergängliche« sagt die Heilige Therese. Der Standpunkt der Wertlosigkeit alles Irdischen und Zeitlichen, die Auffassung, daß der Körper ein Kerker sei, hat zu allen Zeiten den Menschen in die Ekstase getrieben.

eine Berührung oder Erfassung von dessen Wesen erfahren zu haben; der christliche Ekstatiker schaut Christus, die Engel und das Paradies. Eine spezifische Weltabgewandtheit kennzeichnet die Lebenshaltung des Ekstatikers.

Anders der Prophet. Sein Ziel ist, über das Geschehen in der Welt unterrichtet zu werden. Wenn auch die Urteile, die er erfährt, von einer überirdischen Instanz gefällt werden, so bildet doch das irdische Leben den Gegenstand und das Thema seiner Erfahrungen.

Der Prophet, der über alle politischen und sozialen Verhältnisse Schau hält, ist nichts weniger als lebensfremd. Lebenskenntnis, Beobachtung der Sitten und Vorgänge sind ihm ebenso eigen wie die Eingebungserlebnisse. Wenn man bei ihm Ekstasen annehmen sollte, so würde man sich ein unwahrscheinliches Doppelleben vorstellen müssen, das sowohl bewußte, erkenntnismäßige Inhalte der Reden wie unbewußte, mystische Ekstatikererfahrungen von sich gibt. Diese Zweiheit würde um so schwieriger zu verstehen sein, da die prophetischen Reden, die den Erfahrungen völlig heterogen wären, aus den Ekstasen hervorgehen müßten. Denn »der Inhalt der prophetischen Predigt ist geschichtlich bedingt und enthält gar keine ekstatischen Momente« [1]. Gegenüber der Grundstimmung des Ekstatikers, die zur Weltflucht und Weltverneinung neigt, ist die prophetische Haltung durchaus weltbejahend. Seine Aufmerksamkeit ist auf den Alltag und die Gegenwart gerichtet.

f) Die Bewußtseinsverneinung der Ekstase

Der erkenntnismäßige Charakter der prophetischen Reden drückt eine unbestreitbare Bewußtseinsbejahung aus, die der Bewußtseinsfeindschaft als Wurzel der Ekstase durchaus entgegengesetzt ist. Die ekstatische Bewußtseinsfeindschaft ist wohl im Gefühl begründet, daß das Bewußtsein ein enges

---

Nietzsche hat einmal den dionysischen Menschen mit Hamlet verglichen: »beide haben einmal einen wahren Blick in das Wesen der Dinge getan, sie haben erkannt, und es ekelt sie, zu handeln... Die Erkenntnis tötet das Handeln, zum Handeln gehört das Umschleiertsein durch die Illusion. In der Bewußtheit der einmal geschauten Wahrheit sieht jetzt der Mensch überall nur das Entsetzliche und Absurde des Daseins«...

[1] Beck, *Die Ekstase*, 148.

oder unreines Gebiet sei; ein Gefäß, in das göttlicher Einfluß nicht eindringen würde. Sie entspringt auch zuweilen der Einsicht in die Unzulänglichkeit des Bewußtseins für die Erfassung des Göttlichen. An den Verzicht, vermittels eigener Denktätigkeit höhere Erkenntnisse zu erlangen, knüpft sich dann ein Glaube, daß diese in der Ekstase erreicht werden können. Die Ausschaltung aller Vorstellungen, profaner wie religiöser, die restlose Ausleerung des Bewußtseins gehen der Verzückung voran. Aus Ichverneinung, aus Enttäuschung und Bewußtseinserkenntnis, will er das Unbewußte heraufbeschwören, darin nichts von der eigenen Persönlichkeit enthalten ist. Aber gerade die Weltzugewandtheit, die Persönlichkeitsbejahung und die zur Erkenntnis mahnende Tätigkeit [1] der Propheten würden unmöglich mit einer Ekstasenart übereinstimmen können.

g) Die Anonymität der Ekstase

Der allgemeine Charakter des Ekstatikers besteht darin, daß er sich nach einer unmittelbaren Berührung mit dem Göttlichen sehnt, es aber nicht anders zu erreichen glaubt, als im Zustand der Verzückung, d. h. in absoluter Ferne vom eigenen Ich und in völliger Entrückung von jeder Weltgebundenheit. Dieser Zug der inneren Anonymität, der restlosen Aufopferung des Bewußtseins, wäre mit der persönlichen Mitgenommenheit, dem gedanklichen und gefühlsmäßigen Beteiligtsein des Propheten an den Akten und Inhalten der Prophetie unvereinbar. Gegenüber der unpersönlichen Objektivität der Ekstase hebt sich die Subjektivität des Propheten, die sich als schicksalhafte Verbundenheit mit seinem Beruf äußert, nur zu deutlich ab [2]. Ekstatische Prophetie erscheint unter solchen Aspekten als *contradictio in adiecto*.

h) Die Usagbarkeit der ekstatischen Eindrücke

Seitens der Ekstatiker wird stets die Unsagbarkeit ihrer Erlebniseindrücke betont [3].

---

[1] Für die Propheten gilt das Unwissen als Grund des Übels, vgl. Jes. 5, 11 f u. a. Sie fordern das Volk stets zur Umkehr und zur Einsicht in den Sinn des historischen Geschehens auf.

[2] Vgl. die zentrale Stellung des persönlich betonten Berufungs- und Sendungsgedankens.

[3] Vgl. 2 Kor. 12, 4; s. jedoch Lindblom, *Die literarische Gattung*, 59.

Die Unmöglichkeit einer adäquaten sprachlichen Wiedergabe wird damit begründet, daß die Sprache nur der Beschreibung des Innenlebens und der Außenwelt dient, für das gegenstandsfreie Erlebnis der Ekstase hingegen keine Worte hat. Es ist daher ein Widerspruch zwischen der Ekstase, deren Erlebnisinhalt nicht in das Gedächtnis eingeht, und der späteren Wiedergabe.

Wäre es denkbar, daß die Propheten, deren Haupttat, wie sie uns versichern, das Vermitteln von Erkenntnissen war, die ihnen eingegeben wurden, ihre Reden in einer Ekstase sollten empfangen haben?

Die in der Ekstase erfahrenen Inhalte sind wie ein durchschimmerndes Geheimnis, das jenseits der Grenzen des Erlebbaren liegt. Sie werden auch nicht in ein Wissen eingegliedert, sondern teilen sich in einer unmittelbaren Berührung der Seele mit. Die Prophetie ist schlichter, wißbarer Inhalt. Ihre der zähesten Opposition widerstehenden, mit kühner Vernunft heimlich gerüsteten Reden können unmöglich im Rausch, in der Zügellosigkeit einer taumelnden Verzückung entstanden sein.

i) Ekstatische Veranlagung

Die Voraussetzung zur Ekstase ist nicht die Berufung, sondern die Fähigkeit. Dem entsprechend ist, wie wir gesehen haben, nicht eine Worteingebung, sondern eine rauschhafte Ergriffenheit das Ergebnis und der Niederschlag des ekstatischen Vorgangs. Bei den Primitiven ist das »Prophetenamt« des ekstatischen Sehers sehr häufig an eine bestimmte geistesbegabte Familie gebunden. »Der Schamanenberuf in Sibirien ist erblich, er geht vom Vater auf den Sohn, manchmal aber auch auf die Tochter über« [1]. Der Veranlagte muß seine der Berufung der altisraelitischen Propheten entsprechende Weihe durch bestimmte Zeremonien vorbereiten und sich durch weitere Schulung eine Fertigkeit und Gewandtheit erwerben [2].

Demgegenüber ist die Prophetie die Sache einer begnadeten Berufung [3], die einem Auserwählten zuteil wird. Sie

[1] Hauer, *Die Religionen*, 462.

[2] Vgl. Hauer, a. a. O., 406. Reiches Material über das Sehertum der Primitiven findet sich ebenda auf S. 458—472.

[3] Vgl. die Berufungsvisionen.

kommt nicht aus der allmählichen Entfaltung einer Anlage, sondern ergibt sich aus einem einmaligen Akt, in dem nicht eine Fähigkeit und eine Gabe, sondern ein Bewußtsein und eine Aufgabe erlangt wird; nicht ein Wissen um Gott, sondern ein Wissen Gottes um die prophetische Person ist der Erfahrungsinhalt der prophetischen Berufung.

k) Übungen zur Ekstase

Vorbereitungen zum prophetischen Akt in der Form von äußeren Übungen oder innerer Sammlung sind nicht nachzuweisen. Die Eingebung kommt über den Propheten urplötzlich, unerwartet und von ihm nicht veranlaßt. Keine künstlichen Zeremonien leiten den prophetischen Akt ein [1]. Alles findet ohne Hinzutun des Propheten statt, ein Moment, das für das Übermenschliche am prophetischen Akt bezeichnend ist. Jedes äußere Tun wäre mit dem auf Innerlichkeit gerichteten Geist des Propheten unvereinbar. Die Ekstase als eine nicht durchaus innerliche, als eine nicht absolut religiöse Erfahrungsart lehnen die Propheten ab [2].

Die Ekstase wird oft durch Anwendung künstlicher Mittel, durch Genuß von Rauschgetränken oder durch kontemplative Sammlung erreicht. Die Vorbereitungstechnik ist vielfach zu einer komplizierten Kunst ausgebildet.

Der sinnlichen Vorbereitung mit ihren orgiastischen Exerzitien entspricht eine materielle Auffassung vom Vorgang der Annäherung an Gott. »Die elementare Vorstellung ist die einer mehr oder weniger körperhaft gedachten Vereinigung mit Gott« [3]. Neben der betont geistigen Gottesauffassung der Propheten würde sich also der Vorstellungskomplex der Ekstatiker schwer behaupten können.

Die Ekstase setzt oft (z. B. im Neuplatonismus) eine Gottesvorstellung voraus, die absolute Unerkennbarkeit des

---

[1] »Die Propheten — vielleicht mit Ausnahme des Visionärs in Jes. 21 — tun nichts dazu, um sich künstlich in einen solchen Zustand zu versetzen«, Baentsch, *Pathologische Züge in Israels Prophetentum*, Zeitschr. f. wiss. Theol., B. 50.

[2] Vgl. ihre Polemik gegen die sogenannten falschen Propheten, Jes. 28, 7 u. a. m.

[3] Buber M., *Ekstatische Konfessionen*, S. XV.

höchsten Wesens annimmt. Die Aufgabe des ekstatischen Erlebens ist demnach, durch die Auflösung der eigenen Persönlichkeit die Unbestimmtheit des eigenen Ich herbeizuführen, um dadurch der Unbestimmtheit Gottes kongenial zu sein. Die letzte Leistung der Ekstase besteht in der Erlangung des unmittelbaren Wissens um die Unerfaßbarkeit des Letzten. Dies zu erfahren ist nur aus dem absoluten Gefühl der eigenen Unbestimmtheit möglich, das die ekstatische Einheit der Kongenialität entstehen läßt.

Dieser Idee steht nicht nur der pathetische Gottesbegriff des Propheten gegenüber, aus dem sich ganz bestimmte Aussagen über die Person Gottes ergeben, sondern auch die Offenbarungstatsache überhaupt, die den Menschen in einen Verkehr mit dem Göttlichen treten läßt. Der Prophet erfährt nicht Unbestimmtes, sondern klare Worte, Urteile und Wünsche des Herrn. Dem pathetischen Gott würde ein ekstatisch aufgelöster Mensch nicht kongenial sein. In der Tat liegt die Leistung des Propheten in einer bestimmten Erkenntnisbereicherung, nicht etwa in der Verkündung rätselhafter Orakel.

l) Zustandserlebnis und Mitteilungserlebnis

Für den Ekstatiker ist der Vorgang Hauptsache, ist der Zustand selbst das Ziel. Für den Propheten dagegen ist der Inhalt der Eingebung wichtiger als der Akt selbst und das Ergebnis mehr als das Erlebnis. Denn Ekstase — und so ist es in der Regel — kann auch ohne Worteingebung und Mitteilung von bestimmten Inhalten verlaufen. Für den Propheten aber, der über Erlebnisse weniger berichtet als über die empfangenen Eingebungen, scheint das Wort das Wesentlichste gewesen zu sein. Das Erleben des Ekstatikers ist ein Schauen, ein unmittelbares Innewerden, kein gegliedertes Erfahren, das Erleben des Propheten ein Wortempfang, eine konkrete Erkenntnis; nach dem prophetischen Erlebnis bleibt stets ein positiv objektiver Erkenntnisrest zurück, dem nichts derartiges bei dem Ekstatiker entspricht.

In den prophetischen Erlebnisberichten findet sich nirgends eine Erwähnung von einem etwaigen Abnehmen der psychischen Kraft, von der für die Vorstufe der Ekstase eigentümlichen Entleerung des Bewußtseins, von einem Erlöschen

der Wachsamkeit oder einem Schwinden der Sinnesempfindung; es vollzieht sich auch keine Unterbrechung der Bewußtseinskontinuität wie in der Ekstase.

Betrachtet man die Beschreibungen und Berichte der Ekstatiker, so stellt man fest, daß ihr positiver Erkenntnisertrag unbeträchtlich ist. K. Oesterreich äußert seine Verwunderung darüber, daß die Ekstatiker eigentlich nichts Neues über das Wesen und die Eigenschaften Gottes berichten [1]. Die Erkenntnisleistungen der Ekstatiker muß man erlebnismäßig und subjektiv, nicht erkenntnismäßig und objektiv bewerten.

m) Zustandserlebnis und Beziehungserlebnis

Die Ekstase ist ein absolutes Zustandserlebnis. In ihr ist nichts objektiv Konkretes da; auch das Subjektive löst sich auf, sodaß es in keine Bejahung einfügbar ist. Ihr Inhalt ist äußerst knapp und kaum sagbar. Die prophetische Eingebung ist ein Beziehungserlebnis: man kann realiter von einer Beziehung der Subjekte zueinander sprechen. Sie ist reich an Inhalt, an Mitteilung und Beobachtung, an Erfahrung und Erkenntnis.

Die Ekstase ist als ein eindimensionales, punktuelles Erlebnis zu charakterisieren. Die Scheidung von Erlebendem und Erlebtem ist kaum vorhanden. Das Gefühl eines Enthusiasmus, eines Erfülltseins von der Gottheit, oder das Gefühl einer Ekstasis, eines Eingehens in die Gottheit, führt zu einer Einerleiheit von Subjekt und Objekt. Die dialogische Form der prophetischen Akte, in denen häufig göttliche und menschliche Meinung einander gegenüberstehen, ist ein markantes Gegenstück zu der Ungeteiltheit in der Ekstase.

n) Der konkrete Verkehr

Die Ekstase spielt sich in einer unpersönlichen, neutralen Sphäre ab. Es findet in ihr kein Dialog auf »ich und du«, sondern eine abstrakte Begegnung statt. Ein wirklichkeitsarmer, auf ein Bewußtseinsminimum reduzierter Mensch tritt in Berührung mit der abstrakten göttlichen Erscheinung. Im prophetischen Akt findet eine Begegnung statt, ein dialogischer,

[1] *Die religiöse Erfahrung als philosophisches Problem*, Berlin 1915, 17f.

konkreter Verkehr. Gott als Persönlichkeit tritt der menschlichen Persönlichkeit gegenüber, beide in der Fülle ihrer Wirklichkeit: Gott in seiner Pathosmannigfaltigkeit, der Prophet in seiner unüberwundenen Menschlichkeit.

o) Das private Erlebnis der Ekstase

Der Ekstatiker wird von einem persönlichen Drang, von einem privaten Schwärmen in die Verzückung getrieben. Die eigene Psyche bildet den Hintergrund der Erlebnisvorgänge, die vom Ekstatiker vor allen Dingen als persönliche Lebenstatsachen und mit Hinblick auf sein eigenes Ich gewertet werden Die Erlebnisbeschreibungen tragen daher vorzugsweise autobiographisches Gepräge. Die ekstatische Mentalität führt auch daher häufig zum Esoterischen [1].

Diese Eigentümlichkeit hebt sich deutlich ab, wenn man vergleichend die prophetischen Berichte liest. Hier hat Motiv, Inhalt und Zweck einen betont überpersönlichen Charakter. Der Akt vollzieht sich nicht zur privaten Belehrung. Die Zielsetzung ist eine historische und theologische: Aufklärung des Volkes im Auftrage Gottes.

p) Das Möglichkeitserlebnis

Die Ekstase ist der Ausklang einer Entleerung, einer Entkleidung alles Gegebenen. Das Ich des Ekstatikers bleibt als bloße Möglichkeit zurück und kann wegen der »Armut der Seele« dem Erfahrungsinhalt nichts gegenüberstellen. Der Prophet behauptet seinen Bewußtseinsbesitz auch im Moment der Eingebung; seine Ichwirklichkeit erfährt keine Reduktion.

r) Die nationalistische Gottesvorstellung und die vulgäre Gotteserfahrung

Ebenso wie die Schriftpropheten in der Gegenstandssphäre die nationalistische Gottesvorstellung, haben sie in der Erlebnissphäre die volkstümliche Gotteserfahrung überwunden. Die Parallelität war die Folge der Wechselbeziehung, die zwi-

---

[1] Das Motiv, das der Ekstase zugrundeliegt, ist zuweilen ein Verlangen nach Unsterblichkeit. Die Ekstase, die Baader eine »Antizipation des Todes« genannt hat, hat im Dionysoskult den Glauben an eine unsterbliche Seele erzeugt, Rohde, a. a. O., II, 92.

schen diesen Konstituanten der religiösen Wirklichkeit besteht. Gott lebte in der vulgären Vorstellung als treuer Schirmherr, der vorbehaltlos das Interesse und die Ehre des Volkes schützt. Dieses Trugbild haben die Propheten zerstört. Folgerichtig mußten sie in der Erlebnissphäre das Korrelat dieser eigennützigen Theologie, die Ekstase, die Mantik u. ä. verwerfen. Denn die orgiastischen Erscheinungen, die letztlich der Sorge um das eigene Wesen entsprangen, waren tatsächlich zu einer magisch eigennützigen Einrichtung entartet.

s) Der Nabi

Die Ekstase der sogenannten Nebiim bildet den Trumpf der Ekstasentheorektiker, der auch von vielen, die den nichtekstatischen Charakter der Schriftpropheten betonen, anerkannt wird.

Diese Behauptung stützt sich darauf, daß in den Kreisen der Nebiim Musikpflege, Selbstverwundung, Fasten und Einsamkeit festzustellen sind. Da diese Praktiken bei vielen Völkern als Mittel zur Herbeiführung der Ekstase üblich sind, wird durch einen Analogieschluß ein ähnlicher Zweck bei den Nebiim vermutet. Bei näherer Einsicht löst sich jedoch die Eindeutigkeit und die Beweiskraft dieser Symptome auf.

Die Musikpflege in der Prophetengemeinschaft, von der in der Geschichte Sauls erzählt wird [1], muß keineswegs als ein solches Anregungsmittel angesehen werden, war sie doch in Israel als Begleitung liturgischer Lieder und Gesänge heimisch. Daß die in dieser Geschichte auftretenden Nebiim gerade von der Opferstätte herkommen, daß die von ihnen benutzten Instrumente auch sonst in der liturgischen Musik gebraucht werden [2], macht die Annahme wahrscheinlich, daß es sich in dieser Geschichte nicht um eigentliche Propheten, sondern um Prophetenchöre gehandelt hat, die Kultlieder vorzutragen pflegten [3]. Unzweifelhaft stand die musikalische Betätigung im

[1] I Sam. 10, 5 ff.

[2] II Sam. 6, 5; I Chr. 25, 1; Jes. 30, 29; vgl. Junker, *Prophet und Seher*, 15.

[3] Junker, a. a. O., 35 ff. Mowinkel hat in seinen *Psalmstudien* auf den kultischen Charakter dieses Prophetentypus hingewiesen. Für den Zusammenhang zwischen dem älteren Prophetentum und dem Kultus

Zusammenhang mit der älteren israelitischen Prophetie. Sie muß aber keineswegs zwangsläufig Ekstasen und kann ebensogut Zustände anderer Art hervorgerufen haben.

Selbstverwundung wird in den Berichten nur von den Baalspropheten als eine ihnen eigentümliche Übung mitgeteilt, von denen Elias sehr deutlich abrückt [1]. In einer anderen, oft mißverstandenen Erzählung [2] wird berichtet, daß ein Prophet zu seinem Freund auf Geheiß Gottes sprach: »Verwunde mich!« Diese seltsame Handlung, die übrigens keine Selbstverwundung war, bezweckte wohl kaum, den Propheten in Verzückung zu versetzen. Sie fand ja auf göttliches Geheiß statt, also nach einer stattgehabten Offenbarung, und war die Vorbereitung für einen Auftritt vor Ahab und nicht für den Empfang einer Inspiration. Da der Prophet im weiteren Verlauf sich für einen Mann, der aus dem Schlachtfeld zurückkehrt, ausgeben sollte, ist es durchaus anzunehmen, daß er sich die Verwundung beibringen ließ, um den Kämpfer vorzutäuschen.

In einem Zukunftsbild »von den Propheten und dem unreinen Geist«, also von den falschen Propheten, sagt Zacharja: »Und seine eigenen Eltern werden ihn durchbohren, wenn er als Prophet auftritt... Und wenn man ihn dann fragt: Was sind das für Narben auf deiner Brust?, so antwortet er: Sie rühren von Hieben her, die ich im Hause meiner Lieben bekam« [3]. Diese Narben von Ritzwunden, die sich der Prophet angeblich in Ekstase beibringt, werden häufig als typische Stigmata der Raserei für den Charakter der israelitischen Propheten betont. »Die israelitischen Ekstatiker zerschnitten und zerstachen sich mit Messern und Schwertern, ebenso wie die Ekstatiker anderer, syrischer und kleinasiatischer Kulte« [4]. Daß dieser Prophet keine ekstatischen Narben, sondern Prügel von seinen eigenen Eltern bekommen hat, ist für jeden unbefangenen Leser aus dem Zusammenhang ersichtlich.

Das Fasten [5] und die Einsamkeit [6] kommen als Vor-

---

spricht die in der älteren Zeit bestehende Verbindung zwischen Tempeldienst und Wahrsagung (Eli, Samuel). Im Altarabischen kommt die Bezeichnung Kāhin (hebr. Priester) für Seher vor.

[1] I. Reg. 18, 28. [2] I. Reg. 20, 35—47. [3] Zach. 13, 3—6.
[4] Hölscher, *Die Profeten*, 19. [5] I Reg. 13, 9.
[6] II Reg. 1, 9; 4, 25.

bereitung zum Empfang der Offenbarung tatsächlich vor. Es ist aber nicht zu beweisen, daß sie Verzückung und nicht Reinigung, Sammlung oder Sühne bezweckt haben.

Die Propheten berichten zuweilen über ihre Bestürzung und Erschütterung während der Eingebung [1]. Dies hat aber nichts mit Verzückung gemein; es ist die ergreifende Schmerzempfindung, welche die Kunde vom drohenden Unglück in ihnen auslöst. Die Benennung der Propheten als Verrückte [2] darf nicht weiter verwundern. Ist doch die Gleichsetzung des fanatischen, auf eine Idee versessenen Idealisten mit einem Verrückten, des Genialen mit dem Wahnsinnigen ein die volkstümliche, ja auch die »popularwissenschaftliche« Denkweise ansprechender Gedanke.

Der Tanz war in Israel sehr verbreitet. Es ist aber nicht nachzuweisen, daß er der Vorbereitung für einen prophetischen Empfang gedient haben soll [3].

Zweifellos war also eine schwärmerische Exaltiertheit dem Nabi eigen. Dies berechtigt aber nicht zur Annahme ekstatischer Inspirationszustände [4].

6. Die Analogie der dichterischen Konzeption

Die Bemühungen, das prophetische Phänomen durch Auffindung von Analogien zu erklären, knüpften auch an die Beziehung zwischen Prophetie und Poesie an. Die Wandlung im Verhältnis zur Bibel ließ diese Beziehung erkennen. Man war im Mittelalter von einem Interesse am liturgischen, legislativen und theologischen Gehalt erfüllt und bagatellisierte das Theoretisieren über die Schönheit des Textes; eine profane

[1] Jes. 21, 3; Jer. 4, 19; 23, 9.

[2] Hos. 9, 7; Jes. 29, 26; II Reg. 9, 11.

[3] Nach Junker, a. a. O., 26, bildeten die Nebiim einen liturgischen »Berufsstand, dessen Aufgabe es war, in besonderer Weise an der Kultfeier mitzuwirken, namentlich insofern es sich dabei um das von Musik und heiligem Tanz begleitete kultische Lied handelt«. Ähnlich denkt Mowinkel, *Psalmstudien*, I 16 (nach Junker, 37). S. auch Leitner, *Die prophetische Inspiration*, 30, König E., *Der Offenbarungsbegriff des AT*, I 48, und Buber M., *Das Königtum Gottes*, 164.

[4] Völlig unbegründet ist auch die Behauptung, daß es »Prophetenschulen« gegeben hätte.

Einschätzung galt zuweilen als Blasphemie [1]. Die unmittelbaren poetischen Werte der Oberschicht wurden von dem durch Allegorie bloßgelegten Tiefensinn überstrahlt. In der jüdischen Tradition war allerdings das Festhalten am einfachen Wortsinn ein Reservat. Mit der Erneuerung der hebräischen Wortkunst und der Entstehung der sprachwissenschaftlichen Studien setzte auch das bewußte Verständnis für die profanen Elemente der Schrift ein, die sonst ausschließlich als sakrales Buch galt. Die Philologen legten es auf die Erforschung des massoretischen Textes an [2], und die Dichter lauschten dem biblischen Stil mannigfache Kunstmittel ab.

Im Christentum fand diese Säkularisierung der Exegese erst viel später statt. Die englisch-französische Aufklärung des 18. Jahrhunderts, die den Inspirationscharakter der Bibel bestritt, hat nicht nur die Bibelbetrachtung eines Voltaire, sondern auch eine neuartige Hermeneutik vorbereitet. Die Kunsttheoretiker im protestantischen England begannen, die biblische Poesie in den Kreis ihrer aesthetischen Untersuchungen zu ziehen und vor allem mit der griechischen Dichtung zu vergleichen [3].

Eine neue Denkhaltung, die sich im Gegensatz zu der auf das Allgemeine gerichteten Aufklärung, dem Individuellen und Historischen zuwandte, brachte die bahnbrechenden Vorlesungen des Oxforder Poesieprofessors Robert Lowth hervor [4]. Aus der Einsicht, die Bibel sei das menschlichste aller Bücher,

---

[1] Z. B. im Sohar.

[2] Menachem ben Saruk (*Machberet*, ed. Philipowski, London 1854,11). Raschi, Josef Kara (*Nitei Nemanim*, 28) kennen — vor Robert Lowth, der allgemein als der Entdecker des Parallelismus membrorum gilt, vgl. Ed. König, *Stilistik, Rhetorik und Poetik in Bezug auf die biblische Literatur*, Leipzig 1900, 307 — den Parallelismus als Form poetischer Darstellung in der Bibel. Isaak Abravanel, der die Stilformen der Bibel beachtet, Asarja de Rossi, der das Versmaß der biblischen Poesie zu bestimmen sucht, sind in diesem Zusammenhang zu nennen, vgl. M. Soloweitschik und S. Rubascheff, *Geschichte der Bibelkritik* (hebr.), Berlin 1925.

[3] Vgl. Alpers M., *Die alttestamentliche Dichtung in der Literaturkritik des 18. Jahrhunderts*, Diss. Göttingen 1927.

[4] *Praelectiones de Sacra Poesia Hebraeorum*, Göttingen 1770. Vgl. Schmidt C. B., *Auszug aus D. R. Lowths Vorlesungen über die heilige Dichtkunst der Hebräer, mit Herders und Jones Grundsätzen verbunden*, Danzig 1792; s. auch Unger R., *Hamann und die Aufklärung*, Halle 1925, 243 f.

daher müsse man sie menschlich lesen [1], ging das Werk Herders *Vom Geist der Ebräischen Poesie* (1783) hervor.

Diese literarische Betrachtung setzte sich als psychologische Theorie fort. Von Saadia [2] rührt der Satz her, der sich auch in der Poetik des Moses Ibn Esra findet: »ein Dichter heißt hebräisch Prophet« [3]. Gestärkt durch die Ergebnisse der neueren Untersuchungen über Strophenbau und Verskunst der prophetischen Reden, haben viele Forscher das Problem der »geheimen Erfahrungen« der Propheten dadurch lösen wollen, daß sie die Propheten als Dichter auffaßten, die »für Erzählungen aus der Vergangenheit die Form der Vorherkündigung der Zukunft gewählt« hätten [4]. Andere gingen einen Schritt weiter und führten die prophetischen Erfahrungen auf typisch dichterische Erlebnisse zurück, die erst in der künstlerischen Verarbeitung ihre charakteristische Gestalt erhielten [5]. Die Berichte über die Visionen seien als schriftstellerische Kunstprodukte zu werten; das Ausgeben ihrer Reden für göttliche Eingebungen sei nach dem Grundsatz *finis sanctificat media* erfolgt; denn auf das Volk hätten nur Reden, die als göttliche galten, zu wirken vermocht.

Die Eingebungen der Propheten werden als innere Erlebnisse aufgefaßt in der Art der »dichterischen Konzeption« [6]. Der Prophet sei ein Dichter. Der Rausch, der die künstlerische Inspiration begleitet, »ist eben die Hand Gottes, die über den Propheten kommt« [7].

---

[1] Herder, *Briefe über das Studium der Theologie*, Werke zur Theologie, IX, 4 f.

[2] *Kommentar zu Jezira*, ed. Lambert, 1891, 17: s. auch *Kommentar zu Jesaja* 2, 3, ed. Derenbourg, Paris 1896.

[3] *Schirat Israel*, ed. B. Halper, Leipzig 1924, 45 (zitiert nach dem von Dr. Wilensky korrigierten Exemplar), s. Vorwort, S. 22.

[4] So Eichhorn in seiner *Einleitung in das Alte Testament*; s. Dienstfertig, *Die Prophetologie*, 1; vgl. Meyer G. W., *Versuch einer Hermeneutik des Alten Testaments*, II 401; Ewald, *Die Propheten des Alten Bundes*, I 54 ff; Krochmal A., *Theologie der Zukunft*, Lemberg 1872, 42 f.

[5] Schwarzkopff, *Die prophetische Offenbarung*, 98.

[6] Knobel, *Der Prophetismus der Hebräer*, I 168—170. de Wette, *Lehrbuch der historisch kritischen Einleitung in die kanonischen und apokalyptischen Bücher des Alten Testaments*. 8 Aufl. 1869, § 249. Köster, *Die Propheten des Alten und Neuen Testaments*, 1838, 272.

[7] Auerbach, *Die Prophetie*, 32.

7. Die dichterische Konzeption

Das mythische Denken führt die Entstehung dichterischer Werke auf übermenschlichen Ursprung zurück. »Die altindischen Sänger lebten der Überzeugung, daß ihnen des Liedes herrliche Gabe vom König Soma oder von anderen Göttern verliehen worden sei« [1]. Die Griechen halten die Musen oder Apollo für den inspirierenden Geist der Dichtkunst und der Weissagung [2]. Hesiod aus Askra, ungefähr ein Zeitgenosse des Amos, ein Hirte wie dieser, erzählte, wie ihn die Musen am Helikon ihren Gesang gelehrt haben, als er die Schafe hütete: [3] »So sprachen die Töchter des großen Zeus und hauchten mir göttlichen Gesang ein, daß ich künde die Dinge der Zukunft und Vorzeit« [4].

Von Demokrit ist das Wort überliefert: »Kein Dichter ist ohne einen gewissen Wahnsinn zu denken« [5]. Plato hat nach einer »alten Mär, von uns selbst nachgesprochen und von allen

---

[1] Hauer, *Die Religionen*, 88.

[2] Vgl. Odyss., VIII 488, wo Odysseus voraussetzt, daß Demokodos seinen epischen Gesang über den Untergang Trojas von der Muse oder von Apollo erlernt habe.

[3] Das Hesiodische Erlebnis ist nach Wilamowitz-Moellendorff (*Der Berg der Musen*, Deutsche Runschau, Jahrg. 1924), »die einzige wahre, erlebte Dichterweihe... Alles folgende, von Kallimachos, Ermius, Properz und vielen anderen bis auf die Parnassiens, all das mythologische Gerede mit seinen Umdeutungen, Nachahmungen und Mißverständnissen hängt von den Versen des Hesiodos ab. Es ist alles Spiel, manches recht geistreich und anmutig, aber Spiel. Innerlich erlebtes, in der Tiefe des Herzens empfundenes und darum heiliges Spiel ist nur bei Hesiodos«. Ein Eingehen auf die Musenvorstellung der Späteren erübrigt sich deshalb.

[4] Theogonie, V 31 f. Diese Vorstellung fällt keineswegs mit dem prophetischen Eingebungsgedanken zusammen. Sie ging aus der allgemeinen mythischen Anschauung hervor, daß die Menschen alle großen Erfindungen, wie Ackerbau, Schiffahrt und auch die Kunst des Dichtens von den Göttern gelernt haben. Dem Dichter wird die allgemeine Fertigkeit von der Gottheit beigebracht. Das Gedicht selbst ist aber nicht göttliches, sondern menschliches Werk. Die prophetische Inspiration als spezifische Angelegenheit Gottes, die mehr und etwas anderes bezweckt, als dem Bedürfnis des Menschen zu dienen, entzieht sich der Gleichsetzung mit diesem Mythos.

[5] Diels, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Demokrit 17, vgl. 18 und 21.

geglaubt«[1], die höhere Begeisterung, *μανία*, in der die Intuitionen blitzartig aufleuchten, als Quelle alles künstlerischen Schaffens betont. Aristoteles dagegen beschränkte sich in seiner Poetik auf die Technik und den Charakter des Kunstwerkes und ging auf die psychologisch genetische Frage überhaupt nicht ein.

Von den Dichtern der älteren Zeit sind, außer manchen schulmäßigen Regeln über die literarische Technik, keine Nachrichten über den Hergang ihres Schaffens erhalten. Die Berichte der Propheten über den Verlauf ihrer Inspiration gehören jedenfalls zu den ältesten Selbstzeugnissen dieser Art. Erst in der Neuzeit begann man, sich mit dem Entstehungsproblem zu befassen. In der Renaissance, mit der der Individualismus und die Künstlergeschichte überhaupt anhebt, wurden derartige Selbstmitteilungen des öfteren geschrieben (Leonardo da Vinci, Leone Battista Alberti, Benvenuto Cellini, Michelangelo, Albrecht Dürer u. a.). Seit dieser Zeit haben sich die Selbstzeugnisse in beträchtlichem Maße angesammelt[2].

Neben der Sammlung und Beurteilung dieser Selbstaussagen werden in der zeitgenössischen Psychologie die biographische, pathographische (anknüpfend an die Theorie von den gemeinsamen Zügen, die künstlerische Phantasie und Wahnsinn aufzeigen), psychographische (Analyse der Werke), experimentelle (Ziehen), naturwissenschaftliche (biologische, ethnologische) und die Fragebogenmethode in der Untersuchung des künstlerischen Schaffens angewandt.

Die Inspiration, der »Augenblick der künstlerischen Tätigkeit, in dem aus einer gestaltlosen Schaffensstimmung plötzlich, wie durch eine Erleuchtung, das klare Bewußtsein von wesentlichen Zügen des geplanten Werkes hervortritt«, wird von Künstlern wie von Psychologen in sehr verschiedener Weise gedeutet und erklärt. Eine metaphysische Auffassung betont das transzendente Geheimnis der Inspiration (Goethe, Nietz-

[1] Gesetze 719 c.

[2] Eine reiche, wenn auch bei weitem nicht vollständige Sammlung des Materials bietet Hennig R., *Das Wesen der Inspiration*, Leipzig 1912. (Erschienen als 17. Heft der Schriften der Gesellschaft für psychologische Forschung), vgl. auch Behaghel O., *Bewußtes und Unbewußtes im künstlerischen Schaffen*, Leipzig 1907.

sche), die rationalistische sieht im Schaffen eine gewollte Bewußtseinstätigkeit und die psychologisch-transzendente eine Entladung latent im Unterbewußten wirkender Assoziationen (Ribot, Ziehen, Freudsche Schule).

Eine vermittelnde Ansicht vertritt Max Dessoir, der die Inspiration als Phase im Akt des Schaffens gelten läßt. Er sieht die Erleuchtung als die »produktive Stimmung«, als ein Frühstadium des künstlerischen Schaffens, in dem noch alles unsicher und unbestimmt ist. Die Verzückung ist nur Vorläuferin der eigentlichen künstlerischen Leistung [1].

Goethe berichtet über die Entstehung des »Werther«: er habe »dieses Werkchen ziemlich unbewußt, einem Nachtwandler ähnlich geschrieben« [2]. Er äußert zu Eckermann: »Dergleichen (Kunstwerke) hat der Mensch als unverhoffte Geschenke von oben, als reine Kinder Gottes zu betrachten... Es ist dem Dämonischen verwandt, das übermächtig mit ihm tut, wie es ihm beliebt, und dem er sich bewußtlos hingibt, während er glaubt, er handele aus eigenem Antriebe«. In solchen Fällen sei der Mensch oftmals als ein Werkzeug einer höheren Weltregierung zu betrachten, »als ein würdig befundenes Gefäß zur Aufnahme eines göttlichen Einflusses« [3]. Von Byron behauptet Goethe, er sei zu seinen Versen gekommen wie Weiber zu schönen Kindern: sie denken nicht daran und wissen nicht wie [4]. In der Schilderung der Entstehung des »Zarathustra« betont Nietzsche das völlig Ungewollte und Unbewußte im Schaffen: »Mit dem geringsten Rest von Aberglauben in sich würde man in der Tat die Vorstellung, bloß Inkarnation, bloß Mundstück, bloß Medium übermächtiger Gewalten zu sein, kaum abzuweisen wissen« [5]. Der englische Maler und Dichter William Blake (1757—1827) sagt einmal: »ich bin der Sekretär, die Autoren sind in der Ewigkeit«. Homer und Dante seien ihm in den Visionen erschienen, um ihm zu seinen Porträts zu sitzen [6].

---

[1] *Ästhetik und allgemeine Kunstwissenschaft*, 2 Aufl., 169—189, Stuttgart 1923.

[2] *Dichtung und Wahrheit*, 13. Buch.

[3] Gespräch vom 11. März 1828. [4] Dessoir, a. a. O., 173.

[5] *Gesammelte Werke*, VI 483, Leipzig 1896.

[6] Ziehen, *Vorlesungen über Ästhetik*, II 320.

Nach Eduard v. Hartmanns metaphysischer Theorie ist die Inspiration [1] »durch unwillkürliches Auftauchen eines psychischen Inhaltes (Gefühl, Gedanke, Begehren) aus dem Unbewußten« zu erklären. Das Unbewußte ist für Hartmann gleichbedeutend mit dem Absoluten. Im Mystiker oder Dichter kommt also das Absolute, das an sich unbewußt ist, zum Bewußtsein. Hartmann sieht darin »eine intuitive Zerreißung des Schleiers der Maja oder die gefühlsmäßige Überspringung der Schranken der Individualität«. James erklärt die Inspiration als Durchbrechung der psychischen Kausalreihe im Bewußtsein durch das Transzendente. Lange [2] hält die Annahme, daß ein Kunstwerk ohne Mühe gewissermaßen durch Inspiration zustande komme, für absurd. Die Idee, die scheinbar unvermittelt und intuitiv gefunden wird, sei immer »die Folge langen Nachdenkens und intensiver geistiger Arbeit«. Auch Rodin hat sich ablehnend über die Inspiration geäußert [3]. Nach Ribot wirken in der schöpferischen Phantasietätigkeit drei Faktoren mit: ein intellektueller, ein affektiver und ein unbewußter. Den letzten nennt man Inspiration [4]. Negativ ist die Inspiration zu bestimmen als ein Zustand, der nicht vom Willen des Individuums abhängt, positiv als ein plötzliches und unpersönliches Auftreten von geistigen Inhalten. Ziehen sieht in der Inspiration das »Auftreten unbewußter, rein physiologischer Vorgänge«. Das entscheidende Moment bleibt in allen Fällen die schöpferische Phantasietätigkeit, »die von einem gefühlsbetonten Anlaß ausgelöste, von latenten Vorstellungen, insbesondere von einer gefühlsbetonten Konstellation mitbestimmte, auswählende und neukombinierende und insofern schöpferische Synthese« [5]. Köstlin bezeichnet die Inspiration als ein »Herankommen aus ungewisser Sphäre«. So weit läßt er sie gelten. »Daß deswegen, weil Anziehung, Ergriffenheit und

---

[1] *Philosophie des Unbewußten*, XI I 314, vgl. Nachmansohn, *Zur Erklärung der durch Inspiration entstandenen Bewußtseinserlebnisse*, im Archiv für gesamte Psychologie, XXXVI 255—280.

[2] *Das Wesen der Kunst*, Berlin 1907, S. 458.

[3] Vgl. Ziehen, *Vorlesungen über Ästhetik*, II 311.

[4] Vgl. Ribot, *Die Schöpferkraft der Phantasie*, 35—45, 233—241, Bonn 1902; Külpe O., *Grundlagen der Ästhetik*, 123—127.

[5] Ziehen, *Vorlesungen über Ästhetik*, II 305—327, Halle 1925.

Begeisterung dem Werke sein Dasein geben müssen, das Kunstwerk Produkt einer göttlichen Trunkenheit, Verzücktheit, Geistesentzücktheit, sei«, müsse man ablehnen [1]. Das einzig Spezifische sei die Unbewußtheit im Einfall. Denn »Gedanken können in der Seele sich bilden, ohne daß man ein Bewußtsein davon hat, sie treten aber dann ins Bewußtsein, wenn sie einen gewissen Grad von Bestimmtheit gewonnen haben, das ist das unbewußt willkürliche Einfallen, die Inspiration«. Nachmansohn, ein Schüler Freuds, erklärt die Inspiration folgendermaßen: »Das Material der Vorstellungen und Gedanken, die in der Inspiration erfaßt werden, liefern Impressionen verschiedenster Art, ...die von den Hemmungen verdrängt wurden, noch ehe sie apperzipiert werden konnten. Von diesen Inhalten leben viele... binnenbewußt weiter, assoziieren sich neu und bilden mehr oder weniger umfangreiche Binnenkomplexe... Erreichen die binnenbewußten Komplexe eine genügende Stärke, ...so setzen sie sich auch gegen die Hemmungen durch und erzwingen eine Entladung [2].

Gruhle bezeichnet die Inspiration als das Gefühl des Unbeteiligtseins am Erzeugen der Konzeption; »das Willens- und Initiativerlebnis, das Verbundensein mit dem Ichgefühl« fehlt. Sie sei »das Bewußtsein, nur Schauplatz der Gedanken, selbst nur gleichsam erleidend zu sein« [3].

8. Poetischer Akt und prophetischer Akt

a) Die Unbestimmtheit

Die Reflexion über die prophetische Erfahrung konnte sich über die Paradoxie einer unmittelbaren Begegnung von Gott und Mensch nicht hinwegsetzen. Die Behauptung, die Eingebung sei in der Ekstase geschehen, hob den Menschen auf, um die Eingebung bestehen zu lassen; die Behauptung,

---

[1] Köstlin K., *Ästhetik*, Tübingen 1869, S. 971.

[2] *Zur Erklärung der durch Inspiration entstandenen Bewußtseinserlebnisse* im Archiv für gesammelte Psychologie, Bd. 36, S. 274.

[3] *Psychologie des Abnormen*, bei Kafka, *Handbuch der vergleichenden Psychologie*, III 66, vgl. Lehmann, *Die Poetik*, 22—42; Utitz, *Grundlegung der allgemeinen Kunstwissenschaft*, II 237—249; Müller-Freienfels, *Psychologie der Kunst*, II; Konrad, *Religion und Kunst*, Tübingen 1929, S. 94.

die Offenbarung habe sich in der Art der dichterischen Konzeption vollzogen, hob die Offenbarung auf, um für den Menschen Platz zu machen. Im Grunde sind beide Behauptungen erklärende Theorien. Der antike Jude hat um die Antinomie der Offenbarung nicht gewußt.

Die poetische Analogie hat in der Prophetologie viel weniger Anklang gefunden als die Ekstase. Vielleicht liegt es auch daran, daß die Poetik über kein eindeutiges Begriffsmaterial verfügt. Gleichwohl ist eine Bloßlegung der Divergenzen zwischen diesen beiden hetegorenen Erscheinungen notwendig.

Was bedeutet die Inspiration für das dichterische Bewußtsein?

Versuchen wir die Inhalte der Selbstbekenntnisse und der psychologischen Deutungen auf eine einheitliche Formel zu bringen. Es ist auffallend, wie sehr sie von Verneinungsausdrücken strotzen. Wie die Idee der Ekstase vornehmlich das Produkt der »negativen Theologie« ist, scheint die Begriffsbestimmung der künstlerischen Inspiration lediglich mit den Mitteln einer »negativen Psychologie« möglich zu sein. Das Ergebnis des Gesamturteils ist nicht eine Bejahung, eine bestimmte Behauptung, sondern ein »Ignoramus«. Die Unfaßbarkeit, die Rätselhaftigkeit des Vorganges ist der besondere Inhalt dieser dichterischen Erfahrung, und der Dichter versucht nicht einmal, das Rätsel zu lösen.

Der prophetische Akt vollzieht sich bei klarem Bewußtsein. Der Prophet hat keine Zweifel über Subjekt oder Inhalt der Eingebung; er hat nicht ein Rätsel, sondern ein Absolut-Bestimmtes vor sich. Sein autoritatives Selbstbewußtsein stützt sich eben auf die Gewißheit über den Ursprung, auf die unmittelbare Eindeutigkeit des Eingebungscharakters.

b) Die Neutralität

Die Konzeption ist das Maximum an Selbstlosigkeit und das Minimum an Teilnahme des Dichters am künstlerischen Akt. Sie bedeutet aber keinen Verzicht auf die Aktivität, keine Preisgabe des Ichs. Es wird nicht die Setzung eines Anderen erlebt, der statt des Dichters in Aktion träte. Die Unbestimmtheit ist eben nur eine Neutralität: es ist weder das eigene noch

ein transzendentes Ich präsent. Der Dichter erlebt eine psychische Interpolation, eine Einschaltung in den bewußtseinsbestimmten Erlebnisstrom, deren Urheber oder Quelle im Dunkel bleibt, eine Einwirkung, nicht aber ein Wesen. Die Propheten besitzen das eindeutige Bewußtsein, ein Wesen, ein fremdes Ich erlebt zu haben; nicht einen in seiner Sachlichkeit isolierten Inhalt, sondern stets die Mitteilung einer Person.

Auch für das Bewußtsein des Genialen stellt die Leistung ein eigenes Werk, ein persönliches Schöpfertum dar, das dem eigenen Ich entspringt. Das Dämonische als Steigerung des schöpferischen Triebes ist gleichfalls eine Nötigung aus ichhaftem Innen. Für den Propheten aber ist das »Wort« eine fremde Leistung, ein Ausdruck Gottes.

c) Das Impersonale

Ein übereinstimmendes Moment in den Angaben der Dichter und Definitionen der Aesthetiker und Psychologen ist das Impersonale, das für das Gefühl des Schaffenden in Bezug auf sich selbst wie in Bezug auf den Quell der Konzeption kennzeichnend ist. Wer gibt die Konzeption ein? — Ein Unbestimmtes [1]. Als wer erhält der Dichter die Inspiration? als Person, als Subjekt? — Nein, als »bloßes Gefäß« (Goethe). Das doppelte »Inkognito« ist das eigentümliche Geheimnis der dichterischen Konzeption.

In der prophetischen Eingebung ist die göttliche Person als eingebendes Subjekt präsent, das dem wortempfangenden Propheten deutlich gegenübersteht. Dieses Gegenüber, diese Gegenwart des göttlichen Wesens ist das Entscheidende.

Im poetischen Akt bildet die Tatsache der Konzeption die Peripherie der objektiv-dichterischen Wertebene, die allerdings für das Verständnis der Künstlerpersönlichkeit bedeutsam ist. Für das Kunstwerk selbst ist sie niemals wertbestimmend. Für den Propheten dagegen bildet die Eingebung das Wertzentrum seiner Existenz und Wirksamkeit. Sie ist die legitimierende Voraussetzung und das notwendige Korrelat des prophetischen Werkes.

[1] Helmholtz hat in seiner berühmt gewordenen Tischrede vom 31. August 1891 erklärt: »Die Einfälle sind da wie eine Inspiration, ohne daß man weiß, woher«.

d) Die Struktur

Die dichterische Inspiration scheint also ein subjektloses Erlebnis zu sein, d. h. ein Zustand, in dem kein differenzierter Aktivitätsträger als gegenwärtig wahrgenommen wird. Unbewußt und ungewollt gehen die Inhalte der Konzeption in den passiv Erlebenden wie in ein Objekt ein. Strukturell könnte man sie als Objekt-Objekt-Beziehung auffassen. Demgegenüber ist die ekstatisch-mystische Inspiration, in der nach Entäußerung des Ichgefühls ein göttliches Subjekt einen geistigen Inhalt eingibt, — als Objekt-Subjekt-Beziehung zu bezeichnen.

9. Die prophetische Eingebung

a) Der prophetische Bewußtseinsakt

Für das israelitische Bewußtsein ist das göttliche Wesen unnahbar. Seine Heiligkeit ist der menschlichen Begrenztheit polar entgegengesetzt. Von einer mystischen Verschmelzung von Gott und Prophet kann nicht die Rede sein. Ebensowenig aber ist ein Aufgehen des Bewußtseins bei einer Versenkung in das Göttliche denkbar. Die Kluft ist nicht zu überspringen. Deswegen besteht auch kein Bestreben danach, die Persönlichkeitswerte zu entäußern. Denn auch die Vernichtung des Bewußtseins vermag den Menschen nicht ganz an Gott zu bringen.

In den Visionen behauptet der Prophet sein geistiges Ich. Seine Individualität bleibt bei aller Übermacht der göttlichen Aktivität bestehen. Obwohl der Vorgang der Eingebung ein aufgezwungener ist, kann ihn doch das aufmerksame Bewußtsein frei und ungetrübt beobachten und erleben. Dieses gilt nicht nur für die Berufungsvisionen des Jesaia und Jeremia, sondern ebenso für die allgemeinen Gesichte des Propheten Amos.

Die Eingebung wird als Akt erlebt, der zunächst für den Propheten sich ereignet. Das göttliche Subjekt wendet sich an ihn und teilt ihm gewisse Inhalte mit. Das göttliche Wesen wird somit in einer intentionalen Bestimmtheit, in einer Gerichtetheit auf den Propheten erlebt. Der Akt selbst ist also ein Vorgang, der für den Propheten bestimmt ist. Dieses Moment erklärt die selbstbewußte Position des Propheten innerhalb des Eingebungsverlaufs.

Die Selbstlosigkeit des Propheten, das Fehlen jeder Absicht, persönliche Erhebung zu erfahren, bewirkte, daß sich der prophetische Verkehr mit Gott in der Dimension des Sachlichen abspielte. Der Prophet bewertet seine Erfahrungen nach ihrem Inhalt. Er berichtet selten und wenig über die Form des Erlebnisvorganges und äußert sich knapp über das rein Persönliche seiner Erfahrungen. Die weitaus meisten Reden sind nur Wiedergaben der eingegebenen Inhalte.

Nach der Auffassung des Propheten geht der Kontakt auf ein Mitteilungsbedürfnis Gottes zurück [1] und ist daher ganz auf die Eingebung abgezweckt. Für das prophetische Bewußtsein war die Inspiration kein Zustandserlebnis, sondern ein Inhaltserlebnis. Der Prophet hat nicht die Situation, die Tatsache, daß Gott mit ihm einen Verkehr eingegangen ist, als das Ziel angesehen. Dieses fand er im mitgeteilten Inhalt, im Wort. Der Ekstatiker erfährt in der Hauptsache die Form, den Zustand und das erlebte Wesen, der Prophet — den Inhalt, das eingegebene Objekt. Mit diesem Inhaltscharakter wird es übereinstimmen, wenn wir die prophetische Eingebung als Akt des Bewußtseins, als Bewußtseinseingebung bestimmen werden. Der Prophet verliert nicht die Klarheit des Verstandes, auch nicht die Selbständigkeit des Willens. Wir dürfen annehmen, daß im Moment der Inspiration ein persönliches Bewußtseinserlebnis dem transzendenten Eingebungsvorgang zu entsprechen pflegte. In welcher Weise diese beiden Elemente sich im Aufbau der prophetischen Persönlichkeit zu einander verhalten, soll besonders behandelt werden.

b) Der logische Charakter

Die Erlebniswirklichkeit des klassischen Propheten ist keine rauhe, rauschhafte Ergriffenheit; vielmehr ist in ihr eine klar gerichtete Bestimmtheit angelegt. Daraus, daß der Prophet den Wert seiner Erlebnisse nicht im Ereignis selbst, sondern in der Mitteilung eines Inhaltes sah, daß also ein sachliches Moment im Gewühl der Gemütserschütterungen bestand, ist zu schließen, daß das prophetische Bewußtsein die Erlebnisse als objektiv geordnete Vorgänge aufzunehmen pflegte.

[1] Vgl. Amos 3, 7 u. ö.

Durch die Bezogenheit des Inhaltes auf die geschichtliche Situation, durch die persönliche Bestimmtheit des Eingebenden, durch das Wissen des Propheten um dessen Wünsche und Absichten und durch die Beständigkeit und Einheitlichkeit seiner Aufgabe ist der Bestimmtheitscharakter der Eingebungsakte im weiteren Sinne bedingt worden. Die Bestimmtheit äußert sich im logischen Gehalt der Prophetie, in der sich alles erkenntnismäßig sagen ließ und nicht in mystischer Andeutung. Sie spricht in Position, nicht in Negation, und kennt kein Ausweichen vor der Eindeutigkeit, wie es etwa beim Ekstatiker der Fall ist.

c) Die Kontinuität der Eingebung

Die objektiv inhaltliche Eigenart der prophetischen Eingebung zeigt sich vor allem in thematischer Hinsicht. Der historische Alltag bietet in der Regel die Veranlassung zu einer Eingebung. Begebenheiten aus der Sphäre des Historischen bilden daher immer den Gegenstand. Sie werden aber in der Bewertung nicht als sporadische Vorkommnisse behandelt, sondern als Bestandteile eines großen geschichtlichen Verlaufs. Die Eingebungen erfährt der Prophet nicht als lose Folge von gelegentlichen Vorkommnissen, fragmentarischen Äußerungen. Ein Zusammenhang, ein umfassender Sinn setzt sich in den einzelnen Stellungnahmen fort. Die Eingebungen sind Fortsetzungen in einem System von Offenbarungen, die miteinander im engen Verhältnis stehen. Prophetische Biographie will als System von Inspirationen anerkannt sein und die verschiedenen Eingebungen aus der Einheit des Berufungsgedankens verstehen. Nicht nur ihre Planmäßigkeit und der innere Sinn, also eingebungsobjektive Umstände, bestimmen diesen Zusammenhangscharakter, sondern auch ein subjektiv-prophetisches Moment. Die charismatische Auserkorenheit, die Persönlichkeitsbestimmtheit der Berufung, unterscheidet die prophetische Eingebung von der Ekstase, die als Persönlichkeitswillkür auf Erlangung des Nichtversprochenen, des Nichtsichselbstgebenden ausgehend jedesmal von neuem um ihr Ziel werben muß. Gegenüber der poetischen Inspiration, die jedesmal plötzlich, unerwartet aus unbekanntem Ursprung heranbricht, zeichnet sich prophetische Eingebung nicht nur durch

das Wissen um ihren Quell, um einen Eingebungswillen, sondern auch durch den Zusammenhang mit der Eingebungstotalität (durch Bezugnahme auf frühere Eingebungsinhalte), durch die Ereigniskontinuität aus.

d) Die Realität der Eingebung

Das göttliche Subjekt wird als Wirklichkeit erlebt. Die Propheten deuten dieses Moment nicht nur in ihren Visionen an, sondern auch in den sonstigen Äußerungen über ihre prophetischen Erfahrungen. »Die Hand Gottes« kam über sie. Auch das Wort, das sie erfahren, ist von greifbarer Realität: »Ich fand deine Worte und aß sie« [1]. Nicht das Schauen ist das Wahrzeichen, sondern die objektive Realität. »Lügenvision und Nichtigkeit weissagen sie« (Jer. 14, 14), »Sie haben Lüge geschaut« (Zach. 10, 2. vgl. Ez. 13, 3. 7, 23). »Sie haben nur Träume« (Jer. 23, 25—32; 29, 8; Zach. 10, 2) und reden die »Schauung ihres Herzens« (Jer. 23, 16), halten sie den »Pseudopropheten« vor. Im prophetischen Akt wurde Subjekt, Inhalt und Ereignis als Realität erlebt.

e) Dialogische Struktur

In allen Formen der prophetischen Eingebung gehen die Worte von einem Subjekt aus. Diese Subjektbestimmtheit des Ursprungs teilt die prophetische Eingebung in gewissem Sinne mit der Ekstase, nicht aber mit der poetischen Inspiration, deren Struktur wir als Objekt-Objekt-Beziehung gekennzeichnet haben. Aber anders als die Subjekt-Objekt-Struktur der Ekstase ist die prophetische Eingebung als Akt anzusehen, in dem das prophetische Subjekt dem transzendenten Subjekt gegenübersteht. Der prophetische Akt hat eine Subjekt-Subjekt-Struktur: das selbstbewußte, aktive Ich des Propheten begegnet der Subjektwirklichkeit des Eingebenden.

Ein Dialog zwischen Gott und Prophet findet statt. Durch Gebet, Stellungnahme und Gegenrede reagiert der Prophet auf das Wort, das er erfährt. Nicht nur die Mitteilung Gottes, auch die Entgegnung des Propheten gibt manchmal den Ausschlag. Der Anteil des Propheten am Dialog wird zuweilen zu einer bestimmenden Tat. Und wenn das Wort des Propheten eine

[1] Jer. 15, 16.

andere seelische Haltung der göttlichen Person anregt und einen neuen Entschluß erwirkt, dann ist man beinahe versucht, von einer »Mitoffenbarung« des Propheten zu sprechen.

So vollzieht sich im prophetischen Akt kein Prozeß der Auflösung und Vereinigung, sondern eine Begegnung des Propheten mit Gott. Der klassische Prophet geht nicht in der Verzückung auf. Er gibt sein geistiges Besitztum nicht preis und behauptet sein Bewußtsein als eine unveräußerliche Position, deren scheuerfüllter Abstand von Gott nicht getrübt wird. Die Unnahbarkeit des Heiligen bleibt wie eine Kluft.

f) Die Sinntranszendenz

Die von Gott dem Propheten zuerteilte Eingebung weist auf eine Ziel- und Zweckbestimmung hin, die nicht im Eingebungsakt selbst erfüllt werden kann. Der Prophet und der Akt sind nicht das Ziel. Dies liegt außerhalb des Eingebungskomplexes. Der eingegebene Inhalt ist von einem Auftrag umrahmt, das Wort dem Volke mitzuteilen. Der Sinn der Eingebung erschöpft sich also nicht im Wortempfang des Propheten, sondern muß in der Mitteilung verwirklicht werden. Der Eingebungsakt weist über sich hinaus. Er steht zwischen zwei anderen Akten: dem der Entschlußfassung des Herrn und dem der Mitteilung an das Volk. Grund und Zweck liegen außerhalb des prophetischen Aktes. Der Sinn der Eingebung ist also dem prophetischen Akt transzendent. Der Prophet selbst steht zwischen zwei Subjekten, dem Eingebungsursprung und dem Eingebungsziel: zwischen Gott und Volk. Ursprung und Grund, Ziel und Zweck sind der prophetischen Eingebung transzendent. Die Eingebung ist eine Mitte, der Prophet ein Mittler. Der prophetische Akt ist kein vollendetes, in sich abgeschlossenes, letztes Ereignis, sondern das Fragment eines umfänglichen Prozesses. Das prophetische Subjekt ist weder Hervorbringer und Erzeuger noch Ziel und Bestimmung. Prophetie ist darum vom Sinn ihres Ganzen aus gesehen niemals abgeschlossen, erreicht; sie strebt etwas an, ist stets Ermahnung und niemals Vollendung. Aus dieser Differenzierung von Ursprung, Mitte und Ziel ergibt sich die dialektische Note an der prophetischen Persönlichkeit. Die typische Einheit der Ekstase fehlt hier ganz. Die Zweiheit der Subjekte und die

Zweiheit der Akte (Eingebung und Mitteilung) schließen die Einerleiheit auch im Moment der Eingebung aus. Der Eingebungsakt weist auf einen Mitteilungsakt, das Subjekt Gott weist auf ein Subjekt Volk hin. Der Prophet selbst hat nur zu vermitteln; gegenüber dem Volk ist er Mittler und Vertreter des Göttlichen, gegenüber Gott ist er Vertreter des Volkes. Der Akt selbst ist demnach auf das Leben, auf das Volk bezogen. Er ist für jemand und zu etwas bestimmt und nicht wie die Ekstase eine private Angelegenheit des Erlebenden.

Die Ekstase besitzt selten eine äußere Abzweckung. Auch die poetische Inspiration ist infolge ihrer ästhetisch künstlerischen Gerichtetheit jeder objektiven Zweckmäßigkeit bar.

g) Die transzendente Aktion

Der prophetische Akt ist für den Propheten nicht nur ein psychischer Vorgang, sondern vor allem eine transzendente Aktion. Die eigentliche Wirklichkeit der Offenbarung vollzieht sich außerhalb des prophetischen Bewußtseins. Der Prophet erlebt diese transzendente Aktion gleichsam als »Ekstase Gottes«, der aus der Ferne und Unwahrnehmbarkeit seiner Person hinaustritt, um sich dem Propheten zu offenbaren. Am transzendenten Subjekt spielt sich die Intensität des Vorganges ab, der allerdings auf den erlebenden Propheten gerichtet ist.

Der Prophet faßt nicht den Akt als Austritt aus der leiblichen und bewußten Existenz, als wäre dies eine Bedingung für die Eingebung, als brauchte man nur hinauszutreten, um das Wort Gottes empfangen zu können; daß die Eingebung vom Willen Gottes abhängt, ist für ihn eine Gewißheit.

Die Ekstase ist ein Vorgang an der erlebenden Person, die Eingebung an der eingebenden Person. Die Ekstase ist ein psychischer Prozeß. Der Prophet erlebt den Akt als bewußtseinstranszendentes Ereignis.

ZWEITER TEIL

I. Eingebung und Erlebnis

1. Der Erlebnisgegenstand

Jede Eingebung ist eine Rede Gottes, die für das Volk bestimmt ist. Der mitgeteilte Entschluß hat seinen Anlaß im Verhalten des Volkes. Es ist jedoch keineswegs so, daß sich der göttliche Entschluß mit unerläßlicher Schlüssigkeit ergibt. Sein Zustandekommen geschieht nicht folgerichtig nach einer berechenbaren Gesetzmäßigkeit. Nicht die kausale Fragestellung, sondern die Erforschung der Struktur wird das Wesen der Eingebung verstehbar machen. Wir haben nicht nach dem Warum eines Inhalts zu fragen: dies wird auch häufig ausdrücklich mitgeteilt. Es ist fast immer ein realhistorischer Tatbestand im Leben des Volkes, der im Akt der Entschlußfassung entscheidet; der Grund liegt außerhalb des eigentlichen Aktes. Der göttliche Akt der Entschlußfassung ist ein Geschehen für sich; sein Wesen wird nicht geklärt, wenn jene Gründe angegeben werden. Die in der Eingebung sich kundtuende Haltung, die das Vergangene richtet und das Kommende bestimmt, ist das eigentliche Geschehen der Eingebung. Von der Fülle der wechselnden Umstände, von den zeitlichen Horizonten des Vor- und Nachher, von Zweck und Ursache, von Anlaß und Ziel, muß abgesehen werden, wenn wir die Frage nach der Struktur der Eingebung stellen. Nicht was außerhalb des Aktes geschehen ist oder geschehen soll, sondern was in ihm selbst vorgeht, ist zu untersuchen. Welches sind die den Akt der Eingebung konstituierenden Momente? Da wir die Perspektive des prophetischen Bewußtseins einnehmen, kann

unsere Frage nur lauten: was ist der letzte Beweggrund und der eigentliche Erlebnisgegenstand des Propheten?

Die prophetischen Reden sind nicht rein sachlich, als prinzipielle in sich begründete Aussagen gehalten. Sie werden nicht wie Gesetze, wie objektive Gebilde unpersönlich verkündet. Sie enthalten vielmehr Äußerungen, die fast stets subjektiv motiviert sind, sodaß jedes Urteil, das Gott durch den Mund des Propheten kundgibt, gleichsam ein Gefühl, eine Gemütslage ausdrückt. In den prophetischen Worten, wenn wir sie vom Standpunkt der Motivation betrachten, hören wir unmittelbar den Wunsch oder den Zorn, die Enttäuschung oder die Liebe, die Stimmung oder die Leidenschaft Gottes in seiner Beziehung zum Volk. Die Not und das Schicksal des Volkes beschäftigen den Propheten nur mittelbar und ausschließlich vom Gesichtspunkt und Interesse Gottes.

Das Motiv der Eingebungsinhalte überhaupt und zugleich der transzendente Sinn der Prophetie ist darum als göttliches Pathos zu bestimmen. Aus dem unmittelbar persönlichen Verhältnis Gottes zu Israel, aus seiner privaten und intimen Teilnahme am Leben und Schicksal des Volkes, entsteht gewissermaßen ein subjektives Verwebtsein in die Angelegenheiten der Nation. Seine Äußerungen, Gebote und Befehle sind nicht etwa Empfehlungen, die nur für den Menschen Bedeutung haben, sondern ein im tiefsten Sinne göttliches Anliegen, dessen Erfüllung oder Ablehnung persönliche Wichtigkeit für Gott besitzt. Die Stellungnahme der »göttlichen Seele« (Am. 8, 8; Jer. 5, 9; 51, 14) und ihre Äußerungsweisen in Leidenschaften wie Zorn und Haß, Liebe und Freude, drücken das göttliche Pathos aus.

Aus den folgenden Deskriptionen, in denen die Rolle des Pathosbegriffes bei den einzelnen Propheten analysiert wird, geht das Pathos als Vorstellung und als Erlebnisgegenstand deutlich hervor.

2. Deskriptionen zum Pathosbegriff

a) Amos

Das Pathos, das sich in den Reden des Amos äußert, ist kein Wünschen oder Streben, sondern das Gegenteil davon: ein Widerstreben und Abscheu. Der in ihnen geschilderte Ge-

fühlskreis umfaßt den Ekel vor ungerechter Vornehmheit und den Widerwillen gegen unechte Frömmigkeit. Die Beschreibungen der Rohheiten und Grausamkeiten der Vornehmen (3, 9 f; 4, 1; 4, 11; 6, 4—8; 8, 4—6 u. a. m.) erklären die Abneigung vor den Burgen und Palästen.

Den Schlüssel zum Verständnis der Pathosvorstellung des Propheten bieten die Worte: »Geschworen hat der Herr bei seiner Seele: »Ich verabscheue die Hoffart Jakobs und hasse seine Paläste« [1]. »Ich hasse, verschmähe eure Feste und kann nicht riechen eure Festversammlungen« [2]. Der Abscheu vor den kultischen Handlungen der Israeliten, der Haß gegen den Hochmut der Vornehmen und die Verachtung ihrer Feiertage, Festversammlungen, Gesänge und Opferungen [3] sind die Grundzüge dieses Pathoscharakters.

Dieser Haltung entsprechen die Weissagungen, die in der Hauptsache auf die Verheerung der samaritanischen Paläste (3, 9—15; 4, 1 ff) und die Zerstörung der Kultstätten (3, 14; 7, 9; 9, 1) hinauslaufen [4]. Nur wird von Amos nicht nur den Übeltätern die Vergeltung angedroht, wie es etwa Elias gegen das Haus Ahabs getan hat. Vielmehr werden dem ganzen Volke Untergang und Vernichtung in Aussicht gestellt [5].

Die Beschreibung der Pathosvorstellungen des Amos muß noch durch den Hinweis auf die Enttäuschung über die Undankbarkeit Israels (2, 9—11) und durch das Lied der Beschwerde über die Verstocktheit des Volkes mit dem fünfmal verwendeten Kehrreim »Dennoch habt ihr euch nicht zu mir bekehrt« (4, 6—11) ergänzt werden. Auch das Pathos der Zuneigung kennt der Prophet; das Erbarmen klingt als Zwischenton, als Möglichkeit an: »Vielleicht wird sich der Herr

[1] 6. 8; Geiger A., *Urschrift*, Frankfurt 1928, S. 343. Die Anwendung des Wortes Seele auf Gott ist in dem Sinne aufzufassen, »als wenn ihr Vorhandensein in Gottes Wesen über Sein und Nichtsein entschiede«, Lichtenstein M., *Das Wort nefesch in der Bibel*, Berlin 1920, S. 76.

[2] 5, 21, s. 4, 4 ff.

[3] Es ist bemerkenswert, daß der Prophet dieselben drei Pathosarten, deren Vorhandensein er bei Gott verkündet, auch am Volke kennt, wo sie sich wider das Gerechte und Wahre, wider die Weisung des Herrn richten, vgl. 5, 10 mit 6, 8 und 2, 4 mit 5, 21.

[4] Vgl. Staerk, *Das assyrische Weltreich im Urteil der Propheten*, 5—28.

[5] Kittel, *Gestalten und Gedanken in Israel*, 247.

erbarmen des Restes Josefs« (5, 15). Amos erlebt auch den Akt der Reue wegen der beabsichtigten Vernichtung Israels: »Der Herr ließ es sich gereuen« (7, 3. 6). Auffallend ist, daß während das Pathos der Abneigung von Gott in erster Person geäußert wird, die Bezeugung seiner Zuneigung sich nur in den Worten des Propheten findet.

b) Hosea

Der Aufbau der hoseanischen Gottesvorstellung ist weit gespannt. Die Pathosskala zeigt eine an Abstufungen reiche Mannigfaltigkeit auf. Das Pathos der Abneigung erfährt im Vergleich mit Amos eine entscheidende Differenzierung. Es äußert sich als Verabscheuung: »Gott verabscheut sie« (9, 17), als Haß: »Denn dort lernte ich sie hassen« (9, 15), als Zorn: »Über sie will ich ausschütten wie Wasser meinen Zorn« (5, 10; vgl. 11, 9; 8, 5; 13, 11. 14). Die von Amos her bekannte Gemütsverwandlung in der Reue erhält einen ergreifenden Ausdruck: »Mein Sinn in mir verwandelt sich« (11, 8; vgl. 12, 6). Es heißt aber auch: »Mitleid bleibt mir verborgen« (13, 14). Neu ist gegenüber Amos das Pathos der Zuneigung. Hosea hat wie kaum ein anderer Prophet die Liebe Gottes zu Israel in ihren verschiedensten Formen auszusprechen vermocht: als Mitleid (11, 8), als mütterliches Erbarmen (1, 6—8; 2, 3. 6. 21. 25; 11. 1) und als Gattenliebe (3, 1 u. a. m.).

Tiefer und eindringlicher als bei Amos wird die göttliche Innerlichkeit, werden die subjektiven Hintergründe göttlicher Beschlüsse und Wirkungen in den hoseanischen Prophetien erschlossen. Kühn und unmittelbar kündet sich in Gleichnissen und in lyrischen Betrachtungen das private Pathos an als die letzte Instanz, kündet sich das Göttlich-Persönliche an als das eigentliche Entscheidungsmotiv für die Taktik Gottes in der Welt.

Amos weiß nur von negativen Pathoszuständen, von einer reaktiven Emotion zu berichten. Er erfährt nur die Leidenschaft des Widerstandes, die Abneigung, die zur Ablehnung führt. Anlaß und Anstoß für den Eingriff in den Verlauf der Geschichte bietet das menschliche Tun; das Verhältnis, das sich zwischen Gott und Welt abspielt, wird von einer diesseitigen Veranlassung durch menschliche Handlungen eingeleitet.

Von einer positiven, spontanen, ursprünglich göttlichen Emotion hören wir nur spärlich. Hosea verkündet das Urpathos Gottes. Es ist wesentlich, daß Hosea sich nicht auf die Beschreibung momentaner Zustände beschränkt, sondern auf ein Grundgefühl kommt, in dem sich der subjektive Sinn der einzelnen Kundgebungen und Beschlüsse birgt. Wir erfahren nicht nur von einem gelegentlichen Pathos, sondern auch von Kardinalgefühlen, nicht nur von Einzelbeziehungen, sondern auch vom Grundverhältnis zwischen Gott und Israel. Über die gegenwärtige und gelegentliche Gemütslage des Herrn hinweg werden wir über ein Ewiges und Grundsätzliches unterrichtet. Die geschichtlich bestimmten Pathosäußerungen und die herrschenden Beziehungen werden vom Standpunkt der Vorgeschichte der aktuellen Situation, vom Standpunkt des Grundverhältnisses zwischen Gott und Mensch verstanden. Dieses Grundverhältnis wird in dreierlei Weise beschrieben. Israel wird als Gattin, als treuloses Weib und als Knabe, und dementsprechend wird Gott als Gatte, als enttäuschter Ehemann und als Vater geschildert. Unmittelbar werden wir in das Verhältnis zwischen Gott und Volk eingeweiht, dessen emotionale Grundlage in der Liebe Gottes [1] gesehen und dessen Gestaltung als Gattenverhältnis bestimmt wird (2, 3 ff). In diesem Sinne wird von Gott der Abfall Israels als Ehebruch erlebt (vgl. auch 9, 10). Israel gleicht einem buhlenden Eheweib, der Herr einem treu liebenden, aber hintergangenen Gatten. Das Pathos der Enttäuschung und der Eifersucht wird geschildert (2, 3—15). Infolge dieser Treulosigkeit ist ein Streit entbrannt (2, 4). Die endgültige Verstoßung soll geschehen (2, 5), die Verwüstung des Landes wird erwogen (2, 8—14). Schließlich aber wird eine Aussöhnung in der Form einer erneut vollzogenen Verlobung in Aussicht gestellt. Dabei werden in innigster Weise Erbarmen und Gnade als Brautangebinde und Mitgift Gottes versprochen (2, 8—22). Ein Pathos der Liebe spricht sich aus, sowohl als Zärtlichkeit wie als Enttäuschung, als Hoffnung Gottes auf künftige Aussöhnung (vgl. auch 14, 5).

[1] Hos. 3, 1; Hosea verwendet sehr oft das Verbum אהב 'lieben' für die Bezeichnung der Beziehungen Gottes zu Israel, vgl. 9, 15; 11, 1. 4; 14, 5 u. a.

Im bekannten Lied vom Knaben Israel (11, 1—11, vgl. 13, 5) werden Worte von zartester Tönung verkündet über die rührende Zuneigung, die der Herr für den Knaben Israel empfindet. Der Herr habe das Volk von Jugend an wie ein Vater geliebt, dennoch habe es ihn verlassen. Es müßte für seine Treulosigkeit bestraft werden. Aber der Herr lasse sich vom Zorn nicht zur Vernichtung Israels hinreißen. Die Liebe sei stärker als jede leidenschaftliche Erregung. Das Erbarmen entscheidet: »Wie könnte ich dich darangeben, Efraim, dich preisgeben, Israel... Mein Sinn in mir verwandelt sich, zugleich ist mein Mitleid entbrannt. Mein heißer Zorn soll nicht zur Tat werden« (11, 8 f).

Aus diesem Grundpathos der Liebe ist es zu verstehen, daß nicht Unheil und Zerstörung, sondern Heil und Aussöhnung als letztes Wort gelten. Gott »wirbt« um Erneuerung des Bundes (2, 16 ff). Auch wird nicht wie bei Amos ein Abscheu gegen kultische Dienste dem Volke dargetan, sondern nur gegen den Götzendienst geeifert.

Ein Gegenstück zu diesem Lied der Liebe (Kap. 11) bildet das Lied des Zornes (Kap. 8, vgl. 13, 11). Aber immer wieder klingen seine Reden in Worte der Versöhnung aus: »Ich will ihren Abfall heilen, will sie aus freien Stücken lieben, denn mein Zorn hat sich von ihnen abgewandt« (14, 5).

Bemerkenswert ist, daß die von Amos verkündeten Pathoszüge in der Prophetie Hoseas wörtlich wiederkehren. »Denn dort lernte ich sie hassen wegen ihrer bösen Handlungen« (9, 15). »Gott verabscheut sie, denn sie haben nicht auf ihn gehört« (9, 17). Auch die von Amos her bekannte Animosität gegen die Vornehmen und Paläste kennt Hosea (8, 14).

Hosea zentralisiert die Einzelbeziehungen, indem er sie in einen Zusammenhang stellt und mit Hinblick auf das Grundverhältnis betrachtet. Amos sieht Episoden, Hosea ein Drama. Die gelegentlichen Erregungen werden im eminentesten Sinne als Pathos verstanden, das tief im Persönlichen wurzelt.

Amos kennt Gott als den Selbstlosen und Vornehmen, dessen objektive Wertgefühle durch die sündhaften Überschreitungen Israels betroffen werden. Es sind weniger volitive Emotionen, die wir in seiner Prophetie gewahren. Die Gefühle sind, vom aktiven Haßpathos abgesehen, reaktiv, durch menschli-

che Taten bewirkt. Das Unrecht wird unmittelbar als das Grundübel gebrandmarkt. Weder von einem Ringen noch von einem Wollen des Herrn hören wir bei Amos; es wird lediglich Protest erhoben, ohne daß sich eine ursprüngliche Gefühlswelt verrät.

An Stelle der Wertgefühle tritt bei Hosea die Liebe Gottes zu Israel als Zentralemotion. Hier ist es Gott, von dem eine primäre volitive Emotion ausgesagt wird. Der Konflikt wird als Untreue, als unmittelbare, persönliche Verletzung aufgefaßt und nur subjektiv begründet. Dieser Gottescharakter ist nicht selbstlos-objektiv. Er ist der liebende Mann, dem Enttäuschungen zuteil werden und der trotzdem immer wieder um Treue wirbt. Die Wiederkehr eines verschwundenen Zustandes wird ersehnt und eine Wiedervereinigung begehrt. Einen größeren Einsatz an persönlichen Motiven, an Subjektivität, hat unter den Propheten nur noch Jeremia zu verkünden gewußt. In Hosea haben wir einen Höhepunkt der für das prophetische Erlebnis bezeichnenden subjektiven Gottesanschauung zu sehen.

Über die Herkunft des Gleichnisses, welches das Verhältnis zwischen Gott und Israel als Ehe deutet, besteht eine Meinungsverschiedenheit. Man hat sie in der kanaanäischen Religion, im Baal- und Astartekult gesucht [1]. Jedoch konnte »die Vorstellung einer Ehe des Baal mit dem Lande nicht sicher im kanaanäischen Denken nachgewiesen werden« [2]. Neben den Ähnlichkeiten sind die unverkennbaren Verschiedenheiten zwischen den beiden Vorstellungen hervorzuheben. »In erster Linie kommt in der kanaanäischen Religion das Verhältnis zwischen Gott und Land in Betracht, während in der israelitischen Religion an Stelle des Landes das Volk erscheint; dann tritt in der kanaanäischen Vorstellung hauptsächlich das sinnliche, naturhafte Moment hervor, während dies in der alttestamentlichen Idee einer Ehe Gottes mit dem Volke keinen Platz hat und an erster Stelle das rechtliche Moment steht« [3].

---

[1] Sellin, *Das Zwölfprophetenbuch*, 24.
[2] Ziegler, *Die Liebe Gottes bei den Propheten*, 67.
[3] Ziegler, a. a. O., 68.

Einleuchtender ist die Ableitung der Vorstellung, die dem Ehegleichnis zugrunde liegt, aus der Idee des Bundes zwischen Gott und Israel[1]. Diese Ableitung aber trifft nur auf die äußere Vorstellung, auf das formale Moment der Verbundenheit zu, der eigentliche Sinn, das emotionale Motiv der innigen Anhänglichkeit trägt das Zeichen ursprünglicher Eigenart.

c) Jesaja

Der Grundton in den jesajanischen Prophetien ist der einer allgemeinen Verstimmung, einer herben Enttäuschung (vgl. 1, 2 ff; 5, 1 u. a. m.). Das singuläre Pathos des bestimmten Zorngefühls wird von einem allgemeinen Pathos der Enttäuschung abgelöst. Es liegt nicht nur eine Abirrung, sondern der Abfall des Volkes vor. Die Enttäuschung darüber bedeutet eine seelische Gesamtlage, eine dauernde Einstellung. Jesaja prägt die theologische Kategorie der »Müdigkeit«. Der Herr kann die Sündhaftigkeit und die Treulosigkeit nicht mehr ertragen. Die Sünde ist für ihn Last und Leid. Seine Geduld und Langmut sind erschöpft: »Ich mag nicht Frevel und Festgewühl. Eure Neumonde und Versammlungen, die haßt meine Seele, sie sind mir eine Last geworden, ich bin müde, sie zu ertragen« (1, 13 b f).

Die Bedeutsamkeit dieses nur von Jesaja verwendeten Müdigkeitsmotivs (1, 14; 7, 13; לאה bedeutet müde machen, verstimmen) liegt nicht zuletzt darin, daß damit ein passiver und stiller Gemütszustand bezeichnet wird, dem jeder heftige und aufbrausende Charakter abgeht. Der Prophet kennt an Gott nicht nur die gewaltige Leidenschaft, sondern auch die Depression.

Manche an Amos erinnernde Pathosformen (1, 10—17), das von Hosea her bekannte Ehemotiv (1, 21 vgl. 1, 26), kennt auch Jesaja. Eine Anspielung auf das letztere mag vielleicht auch der Ausdruck קנאה[2], der den Eifer oder die Eifersucht Gottes bedeutet, enthalten. Der Prophet kennt an Gott den Zorn (5, 25; 9, 11. 16; 9, 18 u. a. m.), aber auch die Vaterliebe (1, 2. 4; 30, 1. 9) und das Erbarmen (14, 1; 30, 18 f; 33, 2; vgl. 9, 16).

---

[1] Hos. 6, 7; 8, 1. Vgl. Ziegler, a. a. O., 73.

[2] Jes. 9, 6; 37, 32, vgl. Küchler, *Der Gedanke des Eifers im Alten Testament*, Zeitschrift für Alttestamentliche Wissenschaft, XXVIII 424;

In der jesajanischen Verkündigung der göttlichen Entschlüsse wird jedoch nicht immer die Motivierung angegeben; Jesaja spricht mehr von den Folgen als von den Motiven. Die Intensität der unmittelbaren Empfindung, das Zuständliche am Pathos bricht auch nicht immer da hervor, wo von Pathos die Rede ist. Aber das Emotionale hallt auch dort, wo es nicht ausdrücklich betont ist, zwischen den Worten nach. Gerade die Verhaltenheit vermittelt einen Eindruck und eine Ahnung vom Ungesagten.

Jesaja hat den »Tag des Herrn«, die Stunde der Vergeltung in zeitlicher Nähe gesehen und verkündet. Die »Müdigkeit« Gottes bedeutet eine Distanzierung vom Volk. Die persönliche, pathetische Beziehung soll von einer sachlichen, praktischen Vergeltung abgelöst werden; ein Verhalten, das auf Vollstreckung und Auswirkung, auf Liquidierung einer bestehenden historischen Situation drängt. Das Schicksal war für die Schlußentscheidung reif, die Strafe fällig. Die Aktion mußte aktueller sein als das Pathos, die Folge bedeutsamer als der Grund. Diese Tendenz äußert sich sprachlich in einer eigenartigen Wortbildung. Ein Lieblingsgedanke des Jesaja war die Auffassung der historischen Mächte als Werkzeuge Gottes. Nicht nur, wie nach der Vorstellung der älteren Zeit, die blinden Naturelemente, sondern die staatlichen Mächte vollstrecken das göttliche Urteil (vgl. 5, 26; 7, 18; 9, 10 f; 13, 3). Jesaja verbindet nun das Instrument mit dem Motiv, das Werkzeug mit dem Pathos (10, 5; 13, 5) oder das Zielobjekt mit dem Motiv (10, 6). Hier ist die Überführung der Pathoskategorie aus der Bedeutung: Gefühl in die Bedeutung: Handlung. Vielleicht darf dies als ein unbewußter Schritt zur Auslegung des Pathos als Wirkungsattribut angesehen werden. Wir hätten dann eine Tendenz gegen den Pathosgedanken festzustellen.

In diesem Wortgebrauch ist jedenfalls eine Verhüllung der ursprünglichen Bedeutung der Pathosbezeichnung. Eine weitere Verdunklung äußert sich in der Verbindung des Pathos mit der Hand, dem Organ der Vollstreckung (5, 29; 9, 11. 16; 10, 4). Die Betonung der Wirkung, des kausalen Moments, das Absehen auf die Folgen anstatt auf den emotionalen Tatbestand, ist für Jesaja charakteristisch (9, 18; 10, 25; 13, 9. 13).

d) Jeremia

Niemand hat tiefere Einblicke in das Verhältnis Gottes zum Volk gewonnen als Jeremia. In seinen Worten enthüllt sich der Pathoscharakter vollständiger, reiner und reicher als in den Reden der anderen Propheten. Dies verdanken wir nicht nur der Eigenart seiner geistigen Persönlichkeit, sondern auch seiner an historischen Vorkommnissen reichen Zeit. Die gefährliche Spannung hatte ihren drohenden Höhepunkt erreicht. Die Gegenwart sollte das Schicksal der kommenden Tage entscheiden. Jede Handlung konnte das Endurteil bestimmen, jeder Vorgang mochte der Anfang des Endgültigen sein. Diese unheimliche Wichtigkeit des Augenblickes brachte es wohl mit sich, daß der Prophet bei jeder Gelegenheit das Wort und die Stellungnahme Gottes zu sagen hatte. Die Existenz des Volkes stand auf dem Spiel. Es ging um den letzten Bestand des schwer geprüften Volkes, und in der Stunde vor der endgültigen Entscheidung über die Vollstreckung des Urteils sollte das Ganze noch einmal geprüft und betrachtet werden. Jeremia weiß daher über die Totalität des göttlichen Pathos allseitig zu berichten.

Über das ursprüngliche Verhältnis Gottes zu Israel unterrichten die seltsam innigen Worte des Herrn: »mit ewiger Liebe hab ich dich geliebt« (31, 2). Seit der Begegnung in der Wüste hegte er Gnade und Wohlwollen für dieses Volk, das damals mit verliebtem Vertrauen und reinster Anhänglichkeit geantwortet hatte (2, 2). Als treuer Vater bekennt der Herr seine Gebundenheit an Israel, seine alles überwältigende Liebe und die wehmütige Erinnerung an den verstoßenen, unvergeßlichen Efraim (3, 4. 19; 31, 8. 15—19). Die von Hosea her bekannte Auslegung des Verhältnisses zwischen Gott und Israel als einer Ehe gewinnt in den jeremianischen Worten an neuer Bedeutung (3, 1; vgl. 2, 2). Im Gleichnis vom Gürtel (vgl. 13, 11) wird die Vertrautheit noch deutlicher ausgedrückt.

Die Beziehung Gottes zum Volk war von Zuneigung bestimmt. Was er als Gegenseitigkeit wünschte, war Gesinnung, Treue und »Dienst des Herzens«. Aber das Volk entfremdete sich von ihm und verließ ihn [1]. Ein Ton der wehmütigen Ent-

[1] 2, 5; s. 1, 16; 2, 13. 17. 19; 22, 9; 29, 13.

täuschung Gottes geht durch das Buch Jeremia. Aber noch unverhüllter als bei Hosea klingt hier der Schmerz über die Untreue der verräterischen Gattin, die ihren Beschützer und Gatten im Stich gelassen und gegen einen Ersatz eingetauscht hat [1]. Ein Verbittertsein und ein Sichbeschweren, Entrüstung und Züchtigungsabsicht sind die Zeichen der neuen Stimmung. Das Wohlwollen, das Pathos der Liebe wird daher von Zorn verdrängt [2]. Doch wird der Zorn keineswegs als Wesenseigenschaft, sondern als Gemütszustand angesehen, ja, als ein von den Menschen Veranlaßtes und Bedingtes. Die Sünden sind es, die den Zorn erwirken. Gott beklagt sich über die Sünden, insbesondere über den Götzendienst, nicht als über objektive Fehltaten, sondern weil sie ihn erzürnen, weil sie seinen Zorn herbeiführen (7, 18 f; 11, 17; 25, 6; 32, 30. 32; 44, 3. 8). Der Mensch entzündet den Zorn Gottes und seine Tat ist pathosbestimmend (17, 4). Den Zorn faßt Jeremia als vorübergehendes Verhalten auf und spricht daher in seiner Anrede an Gott von einem »Augenblick der Entrüstung« [3]. Das Pathos ist demnach, wie aus seinem Ursprung und seiner Dauer hervorgeht, keine Wesenseigenschaft, kein Attribut, sondern eine Stimmung.

Das Pathos und insbesondere der Zorn ist nicht als eine unbewußte, automatisch sich einstellende Reaktion aufgefaßt worden. Wenn man das Totalbild überschaut, so merkt man, daß Jeremia den Zorn als willensmäßig bestimmten und sittlich motivierten Entschluß aufgefaßt hat. Aufschlußreich sind die Worte in der Rede über die Unverbesserlichkeit Israels. Hier »rechtfertigt nun der Herr seinen Gerichtsbeschluß. Er wird ihm selbst schwer. Die Verse verraten das Hin und Her in der Stimmung des Herrn (vgl. die Fragen im V. 7, 9 und 1b). Der Herr ringt sich den Entschluß des Gerichtes selbst ab: Sofort würde er vergeben, mit Züchtigungen hat er es versucht,

---

[1] Vgl. 2, 11—21. 32; 5, 1 ff; 3, 1.

[2] Die Fülle von Ausdrücken, die den Zorn Gottes beschreiben, bewirkte, daß man Jeremia den »Propheten des göttlichen Zornes« genannt hat. In der Tat finden sich die Bezeichnungen für das Unheilspathos häufiger als die für das Heilspathos; vgl. *Realenzyklopädie für die protestantische Theologie*, XII 719.

[3] 18, 23, vgl. 18, 7. Ähnliches vielleicht Jes. 26, 20.

nun kann er nicht mehr vergeben, er muß sich rächen... Er selbst ist enttäuscht, beleidigt, verraten worden; es ist sein Besitz, von dem er sich lossagen muß« [1].

Wir fassen die gewonnenen Einsichten zusammen: Das göttliche Pathos ist nach Jeremia erstens kein ursprünglicher, sondern ein veranlaßter Zustand; ist zweitens keine wesenhafte Eigenschaft und geht drittens auf einen willensmäßigen Beschluß zurück.

3. Das Erlebnisgefühl

a) Erlebnisgegenstand und Erlebnisgefühl

Es muß doch etwas Gegenständliches gegeben haben, was den Propheten am meisten angegangen ist, was sein Gemüt am tiefsten bewegt und berührt hat. Was war nun dieses reine, ursprüngliche Motiv und der Gegenstand seines Erlebnisses? War es die Angst um die Zukunft Israels, die Sorge um den Bestand des Staates, also ein patriotischer Beweggrund? War es persönlicher Ärger wegen der Verletzung objektiver Sittengesetze, also ein objektiver Moralismus? oder etwas Anderes?

Wir wollen nicht hypothetisch die Vorgeschichte des individuellen prophetischen Bewußtseins rekonstruieren. Einer solchen Untersuchung fehlt die wichtigste Voraussetzung: der zu untersuchende Gegenstand; gegeben ist lediglich der Bericht über den stattgefundenen Akt, nicht über das, was ihm vorausgegangen ist. Nicht also auf den subjektiven Grund, auf die seelische Triebfeder, auf vorprophetische Vorgänge im Innern des Propheten, sondern auf die objektiven, in den Eingebungserfahrungen gegebenen Bestimmungsmomente soll die Untersuchung gerichtet sein.

Das, wonach wir fragen, muß im prophetischen Akt enthalten sein und sich in der Erlebnisstruktur selbst aufzeigen lassen. Das Motiv als das richtunggebende Moment vermag dann, den Zugang zum Aufbau des prophetischen Erlebens zu erschließen.

Unsere Aufgabe ist, Klarheit darüber zu gewinnen, was wir als den prophetischen Erlebnisgegenstand anzusehen haben.

[1] Vgl. Volz, *Kommentar zu Jeremia*, 60.

Sodann soll die Frage nach der Beziehung des Propheten zu diesem Gegenstand, nach dem Erlebnisgefühl behandelt werden. Dabei interessiert uns nicht das momentane Gefühl, das etwa im Akt der Eingebung präsent war, sondern das dauernde Verhalten des Propheten zum Gegenstand der Eingebung. Was für ein Erlebnis bewirkte der Akt im Propheten?

b) Der prophetische Ichgehalt

Wenn wir nun fragen: Wie verhält sich der Prophet zum Wesensgehalt der Eingebung, zum Pathos Gottes? so ist damit die Frage nach dem Charakter des prophetischen Erlebnisses gestellt. Wir werden aus dem prophetischen Verhalten zu dem Eingebungsmotiv, zum göttlichen Pathos, unmittelbar ersehen, wie das Bewußtseinserlebnis des Propheten beschaffen war.

In der Gespanntheit zwischen Gott und Volk war für Zwischenreden des prophetischen Ich kein Raum. Vergeblich würden wir nach einem eigenmenschlichen Ursprung, nach einem lyrischen Uranlaß der prophetischen Reden suchen. Selten kommen Gefühle zum Ausdruck, die, spontan entstanden, sich direkt auf ihren Gegenstand beziehen. Das Urteil der Propheten entspringt nie einem natürlichen Wertgefühl. Ihre Anschauungen entstehen auf einem Umweg. Ihre Einsicht war Rücksicht auf Gott. Gott war Angelpunkt ihres Denkens. Durch diese Haltung wurde die Eigenart der prophetischen Gefühlswelt bedingt.

Der Prophet hat keine direkte Stellungnahme zu den Dingen. Sie wird durch eine Bezugnahme auf Gott bestimmt. Seine Beziehungen sind weder sachlich noch persönlich zu nennen. Seine Einstellung zur Umwelt ergibt sich aus einem transzendenten Standpunkt, aus dem Gesichtspunkt Gottes.

Infolge der ausschließlichen Ausrichtung des Propheten auf Gott gestaltete sich jedes Erlebnis nicht als unmittelbares Verhältnis, als gerade Linie, die sich vom Subjekt zum Objekt spannt; es beschreibt vielmehr ein Dreieck: über Gott zum Gegenstand.

Wir erfahren keine individuelle Beziehung des Propheten zu den Dingen und Vorgängen. Selten und vereinzelt verrät eine Äußerung persönliches Empfinden [1]. Das Bild der aus-

[1] Eine Ausnahme bildet Jeremia.

gedrückten Gefühlswelt ist fast bei allen Propheten ein typisches, wenn auch kein stereotypisches, da es aus der Ausschließlichkeit einer im Grunde einheitlichen Bezugnahme auf Gott hervorgegangen ist.

Die prophetische Gegenwartskritik und Zukunftsschau sind in ihren grundlegenden Stellen durch einen Hinweis auf eine göttliche Emotion begründet, die infolge einer subjektiven Teilnahme und einer persönlichen Verbundenheit Gottes mit dem Schicksal des Volkes entsteht. Die Prophetie erscheint zuweilen als pathetische Lyrik Gottes.

Die prophetische Subjektivität an sich aber bleibt scheu und verschwiegen. Der Prophet sagt nie: Ich liebe, sondern: Gott liebt. Er äußert auch keines der typisch menschlichen Wertgefühle, etwa für das Schöne oder die Kraft. Seine an Gott orientierte Denkweise fand daher so wenig Anklang.

Angesichts dieser scheinbar unpersönlichen Grundhaltung des Propheten, die wie ein Unbeteiligtsein der Seele an der prophetischen Tat anmutet, entsteht die entscheidende Frage, ob denn Prophetie ein unpersönliches Wiedergeben eingegebener Inhalte, ein bloßes Abbilden der Offenbarung sei? Gibt es denn überhaupt ein prophetisches Erlebnis im Sinne eines Beteiligtseins der ganzen prophetischen Persönlichkeit am Akt der Eingebung? Ist Prophetie eine emotionale Leistung oder eine geistig-technische wie etwa die Mantik? Oder gar eine unbewußt-sinnliche Tat, ein bloß mechanisches Aufnehmen und Wiedergeben der passiv empfangenen Mitteilungen? Ist es anzunehmen, daß der prophetische Zustand, infolge göttlichen Einflusses ein restloses Ausgeliefertsein an das göttliche Wort war, so daß jedes spontane Erzeugen und Reagieren ausgeschlossen wäre? Eine derartige Unterwerfung würde jedoch nur einem absolut unbedingten Gottesbegriff entsprechen, einem pathetischen Handeln des Herrn mußte sinngemäß ein durch dieses Pathos motiviertes Erleben der Propheten adäquat sein. Dieses Erleben rang sich auch trotz Scheu und Ichverschlossenheit zum Ausdruck durch.

c) Die prophetische Sympathie

Auch aus dem tiefen Zusammenhang, der zwischen Werk und Persönlichkeit besteht, wie aus der Totalität der prophe-

tischen Persönlichkeit überhaupt, würde sich diese Annahme ableiten lassen.

Wir sind aber in der Lage, auf begriffliche Herleitung, auf Auslegung und Vermutung zu verzichten, und brauchen uns keinerlei mittelbarer Methoden zu bedienen, um diese Frage zu beantworten. Wir wollen das Ergebnis der im nächsten Kapitel erfolgenden Analysen der prophetischen Selbstzeugnisse vorwegnehmen. Das prophetische Grunderlebnis ist als Miterleben von Gefühlen Gottes, als Mitfühlen mit dem göttlichen Pathos, dem Grundmotiv der Prophetie, als Miterleben, das durch seelische Nachahmung oder Einfühlung zustande kommt, zu bestimmen. Der prophetische Zustand ist eine Mitgenommenheit, ein Gleichgefühl, eine Sympathie mit dem göttlichen Pathos. Die Sympathie ist die prophetische Antwort auf die Eingebung, das menschliche Korrelat der göttlichen Offenbarung.

Die prophetische Sympathie bezieht sich nicht, wie etwa die Liebe zu Gott, auf die Person, sondern auf die Emotion, auf das Pathos Gottes. Sie ist nicht wie die Liebe ein Hingezogenwerden zu einem Wesen, sondern die Angleichung der eigenen Innerlichkeit an Äußerung und Manifestation der göttlichen Seele, also Angleichung an Funktion, nicht an Wesen. Das prophetische Erlebnisgefühl ist auf die im Mittelpunkt der prophetischen Erkenntnis stehende Pathosrealität gerichtet.

4. Deskription zum Sympathiebegriff

a) Amos

Die Beschreibung der Sympathie bei Amos stößt auf erhebliche Schwierigkeiten. Dieser Prophet, der in seiner Eigenart als Außenstehender, dem Zunftprophetentum nicht Angehörender (7, 14) sich und der Umwelt eigentümlich vorkam, pflegte seine Erfahrungen als Überraschungen zu erleben. Diese Überraschungen wirkten auf ihn so unmittelbar zwingend, daß seine prophetische Tätigkeit sich als selbstverständliche Notwendigkeit ergeben mußte (3, 7—15). Der im Banne der Überwältigung lebende Prophet, dessen Gedanken so leicht und schmiegsam den Anschluß an die schlichtesten Worte fanden, vermochte sich das Empfangene und Eingegebene der-

art unmittelbar und natürlich anzueignen, daß eine Aufteilung und Differenzierung in Eingebung und Erlebnis, in Pathos und Sympathie ausgeblieben ist. Wir würden vergeblich nach einem Selbstzeugnis für die Sympathie als Bewußtseinstatsache suchen. Daß aber die Sympathie mindestens als Erlebnistatsache festzustellen ist, soll durch die Analyse einiger Amosprophetien dargelegt werden.

Wir gehen von der zwischen göttlichem Pathos und menschlicher Sympathie bestehenden Entsprechung aus. Charakter und Gehalt der Sympathie sind durch Charakter und Gehalt des Pathos bestimmt. »Ich hasse, verabscheue eure Feste!« (5, 21), verkündet ein Wort Gottes, »Hasset das Böse und liebet das Gute« (5, 15), fordert ein Wort des Propheten. Wenn Amos von seinen Zeitgenossen die Sympathie mit dem göttlichen Pathos gefordert hat, muß er selbst sie erlebt haben.

Das Recht, eine Entsprechung zwischen dem göttlichen Ausspruch »Ich hasse eure Feste« und der prophetischen Mahnung »Hasset das Böse« zu erblicken, soll durch folgenden Hinweis begründet werden. Die seelischen Zustände, die Amos als göttliches Pathos kennt, wurden von ihm in den Reden, die er im eigenen Namen gehalten hat, dem Volke vorgeworfen. »Sie hassen den Schiedsrichter im Tor und verabscheuen den, der die Wahrheit redet« (5, 10), »Weil sie die Weisung des Herrn verschmäht haben« (2, 4). Der Prophet scheint offensichtlich einen Sinn für die Entsprechung zwischen göttlichen und menschlichen Pathoszuständen zu haben. Diese Entsprechung bildet eine Voraussetzung der prophetischen Sympathie.

In Amos 3, 3—8 wird die Prophetie als ein Verhältnisbestand zwischen Gott und Volk, als ein Zusammenhang zwischen gegenwärtiger Handlung und zukünftiger Vergeltung, zwischen diesseitigen Tatsachen und jenseitigen Urteilen nach ihrem Sinn und Gesetz, nach ihrer Notwendigkeit und Bedeutung dargelegt [1].

Das Thema dieser Rede ist das Gesetz vom zwingenden Zusammenhang, das die Prophetie als Urteil und Verwirklichung, als Eingebung und Eindruck konstituiert. Der Inhalt

[1] Für die Echtheit und Einheitlichkeit aller Verse dieser Prophetie treten neuerdings die meisten Forscher ein. Vgl. u.a. Hertzberg, *Prophet und Gott*, 17.

der sehr allgemein gehaltenen Einleitung (V. 3) ist, mit Hinblick auf die ihr folgenden wie die ihr vorausgehenden Verse, als Schluß aus dem bestehenden Verhältnis auf einen Bund zwischen Gott und Volk aufzufassen. Darauf folgen fünf Verse, in denen die verschiedenen, der Prophetie zugrundeliegenden Zusammenhänge zumeist an Hand von Gleichnissen aufgezeigt und betrachtet werden. Die Disposition ist so angelegt, daß aus einer gegebenen Ursache auf ihre unvermeidliche Wirkung, oder aus einer vorliegenden Wirkung auf eine notwendige Ursache gefolgert wird.

Das Verhältnis zwischen Gott und Volk

	Ursache	Wirkung
V. 4	Volk als Anlaß	Gottes Künden
V. 5	Bestrafung	Unheil
V. 6a	Künden	Eindruck auf das Volk
V. 6b	Gott als Urheber	Unheil

Das Verhältnis zwischen Gott und Prophet

V. 7	Kündenmüssen Gottes	
V. 8	Künden Gottes	Kündenmüssen des Propheten

Der gedankliche Gehalt der einzelnen Sätze ist folgendermaßen zusammenzufassen. Ebenso wie die verfügbare Beute der Anlaß für das Brüllen des Löwen ist, so muß es für das Künden Gottes einen Anlaß geben. (Daß das Löwengebrüll als Gleichnis für das Künden der Strafe und nicht für das Vollziehen der Strafe aufzufassen ist, geht aus Amos 3, 8 hervor). Infolgedessen ist טרף nicht betontermaßen als das, was bestraft wird, sondern als Anlaß und Reiz zu einer Affektäußerung zu verstehen. Dies ist sicherlich eine Anspielung auf die Schuld und die Missetaten des Volkes, auf welche die Veranlassung zum Künden Gottes überhaupt zurückzuführen ist (V. 4). Das folgende Gleichnis soll offenbar beweisen, daß jedes Unheil eine Ursache und jede Verfolgung eine Wirkung haben muß. Die Sentenz besagt nun, daß dem Künden ein Vollziehen folgt und daß die Ereignisse auf waltende Absichten zurückzuführen sind (V. 5). Als Ergänzung zum Spruch vom Zusammenhang zwischen dem Volk und dem Künden Gottes besagt ein neues

Gleichnis, daß jedes Künden eine Erschütterung im Volk zur unvermeidlichen Folge (V. 6 a), und daß jedes Unheil seine Ursache in Gott hat (V. 6 b). Soviel über das Verhältnis zwischen Gott und Volk.

Schließlich kommt die Prophetie auf die Beziehungen zwischen Gott und Prophet zu sprechen, die sowohl als Verkündenmüssen Gottes gegenüber dem Propheten, wie als Verkündenmüssen des Prophten gegenüber dem Volk gekennzeichnet werden. Diese beiden Momente, die unmittelbar das prophetische Erleben betreffen, sollen an dieser Stelle eingehend erörtert werden.

Über dieses »Verkündenmüssen Gottes« besagen einige seltsam offene Worte folgendes:

> Ja, nicht tut der Herr etwas,
> Ohne daß er sein Geheimnis seinen Knechten, den Nebiim offenbart (V. 7).

Die Absolutheit und Ausschließlichkeit dieser Behauptung deuten nicht nur einen Kontakt, eine Nähe und Innigkeit in der Beziehung an, sondern behaupten auch die Notwendigkeit der Prophetie überhaupt. Parallel dazu heißt es über das Verhältnis des Propheten zu Gott:

> Der Löwe brüllt, wer sollte sich nicht fürchten?
> Der Allherr spricht, wer sollte nicht prophezeien?(V.8).

Hier wird die Unvermeidlichkeit des prophetischen Verkündens, des prophetischen Reagierens auf die Eingebungen, also das Prophetseinmüssen ausgesprochen. Für diese Kausalität des Prophetischen wird die Kausalität des Psychischen als Gleichnis genommen. Ebenso wie die Wirkung des Schreckens aus der Ursache des Löwengebrülls, folgt das prophetische Künden aus dem göttlichen Reden.

An Hand dieses Gleichnisses wollen wir die Frage nach dem prophetischen Erleben erörtern, d. h. ob prophetisches Künden ein automatisches Abbilden oder ein erlebnishaftes, aktives Reagieren bedeutet.

Was an der Struktur dieses Gleichnisses zunächst auffällt, ist die scheinbare Ungleichheit in den Beziehungen der Glieder, die ausgeglichen werden muß. Aus dem Brüllen des Löwen folgt nämlich die Furcht des Menschen nicht mit einer immanenten, sondern mit einer synthetischen Notwendigkeit.

Das Gefühl des Fürchtens ist im Brüllen nicht enthalten, das Reagieren also bedeutet das Aufbringen einer Emotion, also ein Hinzufügen zum Dargebotenen. Dementsprechend müssen wir zwischen den Reden Gottes und dem Prophezeien (des Menschen) ein synthetisches Verhältnis vermuten. Wir dürfen dann das »Prophezeien« nicht als bloßes Wiedergeben, sondern ebenso als eine Vermehrung an Emotionalem verstehen.

Die Sentenz dieses Gleichnisses besagt also, daß Prophezeien einen Zwang zum Erschüttertsein und Künden, ein notwendiges Mitgerissenwerden bedeutet. Daß diese Emotion nicht etwa eingegeben wird, ist aus dem Gleichnis zu entnehmen. Ein Löwe brüllt niemandem Empfindungen ein, sondern gewisse Laute, auf die man von sich aus reagiert. Die prophetische Emotion, die wir hier vermuten, scheint also ein Eigenes zu sein, das in Bezug auf das Pathos Gottes entsteht.

Aus der Wahl der Gleichniselemente läßt sich ferner über ein unbewußtes Moment ein weiterer Schluß ziehen. Wie der Löwe eine innere Empfindung in seinem Brüllen akustisch äußert, teilt Gott eine Emotion, das Pathos, seinem Propheten mit. Die Folge ist dort ein emotionales Reagieren auf das Brüllen, die Angst. Dementsprechend müßte man das nämliche bei der Prophetie annehmen. Doch darauf steht ינבא nicht יחרד[1].

Das Emotionale, das zum Gleichnis gehört, ist also nicht ausgesprochen, es muß nur heimlich in dem Ausdruck ינבא stecken. Daß der Prophet also auch emotional zu reagieren pflegt, geht aus diesem Gleichnis hervor. Wie aber diese Emotion beschaffen war, darüber können wir aus dieser Stelle nicht schließen. Daß sie aber keine stumme Angst war, wie aus der Parallele scheinen müßte, geht aus dem Verschweigen eines derartigen so naheliegenden Ausdrucks hervor. Ferner hätte ein Angstgefühl die Flucht, nicht die Hingabe und die weitere Verbreitung des Vernommenen zur Folge. Ein prophetisches Verkünden gerade aus der Angst abzuleiten, wäre ein widerspruchsvolles Unterfangen. Ein derartiges Gefühl würde sich ferner mit dem im V. 7 Ausgesprochenen nicht vereinbaren lassen.

[1] Dies hat der gesunde Menschenverstand von Wellhausen und Nowack erwartet, was Sellin als »merkwürdiges Mißverständnis des ganzen Gedankenganges des Amos« bezeichnet. Vergl. Nowacks Kommentar, 215.

In 5, 21 und 6, 8 sind die Grundmotive der Prophetie zum Ausdruck gelangt. Der Prophet spricht also nicht von Sünden der Menschen überhaupt, sondern von der durch sie veranlaßten göttlichen Empörung. Was als letzter Inhalt ausgegeben wird, dürfte schwerlich ohne Teilnahme verkündet worden sein. Schon die Tatsache der Verkündung des göttlichen Pathos durch den Propheten ist Parteinahme für Gott. Obwohl wir kein sympathetisches Bewußtsein in der Form eines Bekenntnisses vorfinden, konnten wir jedoch auf Spuren der Sympathie als Erlebnistatsache hinweisen [1].

Die prophetische Tat bedeutet also einen Dienst am Pathos, das prophetische Aufnehmen des Pathos — ein Erleiden des Pathos. Doch bei Amos vermissen wir das Bewußtsein dessen, daß sein Fühlen ein Mitfühlen ist und sein Erlebnis eine Sympathie. Die Sympathie bedurfte anscheinend einer weiteren Entwicklung, um als religiöse Bewußtseinstatsache Ausdruck zu gewinnen.

b) Hosea

Auch bei Hosea wurde die Form der Sympathie durch das göttliche Pathos bestimmt. Das Pathos, das er kannte, besaß im Gegensatz zu den elementaren Gemütszuständen bei Amos eine komplexe, aus mehreren Gefühlsreaktionen und Erlebnisstadien zusammengesetzte Struktur. Ein inneres Nacherleben hätte sich nur auf ein einziges Stadium zu erstrecken vermocht. Der Prophet hätte beispielsweise nur den aktuellen Tatbestand, die Gegenwart, die Enttäuschung Gottes mitfühlen können und nicht die Totalität des Pathos, wie sie sich in der Geschichte der Beziehungen zwischen Gott und Israel abgespielt hatte. Denn die Struktur der Sympathie bedingt, daß sie auf eine gegenwärtige Pathosbestimmtheit gerichtet sein kann, nicht aber auf einen Gefühlskomplex, der sich aufeinanderfolgend aus verschiedenartigen Motiven zusammensetzt. Eine Erneuerung und eine sukzessive Vergegenwärtigung der vergangenen Vorkommnisse und zugleich der entsprechenden Reaktionsweisen war nötig, um den Propheten die einzelnen

[1] Vgl. die Betrachtung in 6, 1—7, die sich auf das Pathosmotiv in 6, 8 stützt.

Pathoserlebnisse Gottes erfahren und mitfühlen zu lassen. Auch ist die Enttäuschung ein Gefühl, das in seiner Struktur von Grad und Intensität der früheren Haltung bestimmt wird. Man muß die Liebe miterlebt haben, um die Enttäuschung nachfühlen zu können. Eine Reproduktion des gesamten historischen Verlaufs in einer realen und analogen persönlichen Erfahrung konnte allein eine volle und wesensgemäße Sympathie möglich machen. Zu diesem Zweck sollte der Prophet das Verhältnis, das sich zwischen Gott und Volk abspielt, also den ganzen Verlauf ihrer Einzelbeziehungen, am eigenen Schicksal erleben. Die öffentliche, nationale Geschichte, wie sie vom Pathos erfaßt wird, wurde als private und intime Geschichte sympathetisch wiederholt.

Hosea erhält den Befehl von Gott, ein Weib zu heiraten, das zur Unzucht neigt [1]. Er führt den Befehl aus. Seine Ehegefährtin wird ihm untreu und ergibt sich der Unzucht. Sie gebiert ihm Kinder, und er benennt sie »Erbarmungslos«, »Nichtmeinvolk«. Schließlich verstößt er die Treulose. Es ergeht aber erneut an ihn eine göttliche Weisung, sie wieder aufzunehmen, und er versöhnt sich mit ihr.

Der Bericht über diese seltsame Geschichte bildet seit jeher in der Hermeneutik dieses als rätselhaft und wunderlich empfundenen Propheten eine vielbehandelte Streitfrage. Für viele Ausleger erschien die Verheiratung mit einer Dirne bei Hosea, der das Widerwärtige der Unzucht so oft gerügt hat, als undenkbar. Die Anstößigkeit dieser auf ein göttliches Geheiß zurückgeführten Heirat wurde mit Hinblick auf das Eifern dieses Propheten für ein sittenreines Leben, auf seinen Kampf gegen den Sexualkultus erhöht. Im Talmud wurde die

[1] S. Kap. 1 u. 3. » אשת זנונים ist nicht die Hure, sondern, wie Ehrlich, Budde u. a. dargetan haben, eine Person, die veranlagt ist, eine Hure zu werden, ein vom Hurengeist erfülltes Weib«. (Sellin, *Zwölfprophetenbuch*, 1929, S. 26) »Im Verlauf der Ehe zeigte sich ihre Untreue. Unter dem Eindruck dieser schmerzlichen Erfahrung bezeichnet er seine Frau so, wie sie damals war, als er schrieb, d. h. nach der Geburt der drei im Kap. 1 erwähnten Kinder« (Guthe, in der Kautzsch-Bibel z. St.). Die Auslegung, Hosea hätte eine wirkliche Dirne geheiratet, trübt den Sinn der Begebenheit, die ein Gleichnis für das geschichtliche Verhältnis zwischen Gott und Israel sein soll, Israel aber ist ursprünglich ein williges Volk gewesen.

Ehe als realer Vorgang aufgefaßt [1]. Nach den Exegeten Ibn Esra, Maimonides [2], Kimchi [3] soll sich das Ganze in einer Vision abgespielt haben. Targum, Raschi wie auch Hieronymus betrachten diese Prophetie nicht als Bericht über eine tatsächliche Begebenheit, sondern als eine allegorische Erzählung, die eine Versinnbildlichung der Beziehung zwischen Gott und Israel darstellen soll [4]. Diese letzte Ansicht stützt sich auf Äußerungen des Propheten, welche die Ehegeschichte tatsächlich als Gleichnis deuten. Andere Kommentatoren haben jedoch die realistischen Züge der Darstellung (Namen der Frau und der Kinder, deren Geschlecht u. a.) hervorgehoben und auf ähnliches seltsames Gebaren anderer Propheten hingewiesen. Gegenwärtig herrscht die Ansicht vor, daß dem Bericht ein wirklicher Vorgang zugrunde liegt [5].

Nachdem die historische Wirklichkeit der Ehe in der heutigen Prophetenforschung fast allgemein angenommen wird, machen sich psychologische Zweifel geltend, ob diese Heirat auf Geheiß geschlossen wurde. Manche Forscher wollen darin eine Handlung erblicken, die nachträglich auf einen Befehl Gottes zurückgeführt worden ist. Der Prophet soll während seiner Ehe, die zunächst in keinem Zusammenhang mit prophetischen Angelegenheiten gestanden hat, den wahren Charakter seiner Frau erfahren haben. In der Enttäuschung: wie konnte Gott ihm solches antun? — hätte er seine Ehe als Fügung der göttlichen Vorsehung in nachträglicher Betrachtung gedeutet und als Erfüllung eines an ihn ergangenen göttlichen Wortes verkündet [6].

---

[1] *Talmud bab.* Pes. 87 a—b, vgl. Seder Elijahu sutta, Kap. 9, ed. Friedmann, 187.

[2] *Führer der Unschlüssigen*, II 46.

[3] *Kommentar zu Hosea*, ed. H. Cohen, New York 1929. S. auch *Midrasch Agada*, ed. Buber, Wien 1894, 40.

[4] Hengstenberg, Hitzig, Keil, Reuss u. Ziegler schlossen sich dieser Auffassung an.

[5] Sellin, *Einleitung in das Alte Testament*, 4 Auf., S. 109. Eine Auseinandersetzung mit den verschiedenen Auffassungen findet sich bei Allwohn, *Die Ehe des Propheten Hosea in psychoanalytischer Beleuchtung*, 35 ff. Vgl. auch Budde K., *Der Abschnitt Hosea 1—3 und seine grundlegende religionsgeschichtliche Bedeutung*, 1925.

[6] Wellhausen, Smith u. a. Nach W. Caspari (*Der Prophet Hosea und sein Gott* im Archiv für Religionspsychologie, II) wäre die Frau von

Die Voraussetzung, auf die sich diese unbeweisbare Auffassung stützt, bedeutet prinzipiell die Annahme einer aposteriorischen Struktur der Prophetie: der Prophet teile persönliche, auf Grund einfacher Erfahrungen aufgestellte Reflexionen als göttliche Eingebungen mit. Aber daß die Propheten selbst an Eingebungen, an einen göttlichen Ursprung ihrer Reden geglaubt haben, ist eine von niemand bestrittene Tatsache. Für das prophetische Bewußtsein bildet dieses Faktum die wichtigste Voraussetzung einer jeden Prophetie überhaupt. Eine aposteriorische Interpretation der Prophetenehe würde konsequentermaßen das Apriori der Offenbarung leugnen und in den Propheten nur Deuter sehen müssen. Man darf nicht vergessen, wie oft die Propheten das Ausgeben eigener Gedanken als göttlicher Eingebungen seitens der sogenannten »falschen Propheten« als Fälschungen gebrandmarkt haben. Die obige Auslegung der Ehe macht deshalb vom prophetischen Standpunkt den Propheten zum Fälscher; behauptet doch Hosea, daß er bereits beim Eingehen der Ehe einem ausdrücklichen göttlichen Befehl gefolgt ist. Diese Auslegungsweise würde prinzipiell zu einer Auflösung der Prophetie in Phantasie, der Offenbarung in Einbildung führen. Abgesehen von ihrer grundsätzlichen Fragwürdigkeit »ist diese modern-psychologische Erklärung jedenfalls zu verwerfen, da sie dem einheitlichen Charakter des Ganzen nicht gerecht wird und die Worte des Propheten willkürlich verändert« [1]. Wir sind keineswegs berechtigt, den Standpunkt eines grundsätzlichen Mißtrauens und einer rationalistischen Voreingenommenheit einzunehmen und die prophetischen Reden als Erfindungen a posteriori anzusehen.

Das Rätsel dieser merkwürdigen Ehe hat auch eine psychoanalytische Deutung gefunden. Aus der Heirat Hoseas mit einer Dirne glaubt Allwohn auf die sinnliche Veranlagung und besondere Leidenschaftlichkeit des Propheten schließen zu dürfen. Aus dem Hoseabuch gewinne man den Eindruck, daß sich das Gefühl des Propheten lebhaft mit geschlechtlichen

---

Hosea dem öffentlichen Kult der Unsitte erlegen. Der Prophet wäre dann von der Enttäuschung in der Liebe zur grundsätzlichen Weltverneinung gelangt.

[1] Greßmann bei Schmidt, *Die Schriften des Alten Testaments*, II 1, 263.

Dingen befaßt habe. »Hoseas Sexualität verlief im Unterbewußtsein; sie war Hosea selbst nicht bewußt und kommt so im Hoseabuche... in verschobener Weise zum Ausdruck. Der Trieb war bei ihm verdrängt worden«. Seine Sexualität suchte eine Stelle, an der sie zur Entspannung gelangen konnte. »Und diese Stelle fand sich in der erlebten Verpflichtung, um der Größe seines Gottes willen das Huren des Landes irgendwie anzupacken und seinen Volksgenossen als Sünde zum Bewußtsein zu bringen. Hier konnte sich seine Sexualität aus dem Unbewußten heraus äußern« [1].

Abgesehen von der Problematik einer literarhistorischen Psychoanalyse ist diese besserwissende Deutung, die den Propheten überlegen bekrittelt, für das Verständnis des prophetischen Bewußtseins wenig förderlich.

Nach Sellers [2] habe »Hosea den Minderwertigkeitskomplex, der ihm aus seinem ehelichen Mißgeschick erwuchs, dadurch rationalisiert, daß er in seinen ehelichen Erfahrungen die Hand Gottes sehen lernte. Häußermann selbst meint, »die Ehe Hoseas hat ihre psychologischen Wurzeln wohl in einem sog. Anima-Erlebnis. Anima nennt Jung eine weibliche Symbolfigur des Kollektivunbewußten, die die Einstellung darstellt, die eine gewisse Person zu dem hat, was von innen an sie herantritt. Demnach wäre Gomer wirklich... eine Art Sibylle für den Propheten».

Derartige Auslegungen, die eine Projizierung landläufiger Komplexe in die heterogene Psyche des Propheten sind, erscheinen uns methodisch unberechtigt. Anstatt sich dem Untersuchungsobjekt unterzuordnen und sein Besonderes, seine Andersartigkeit herauszuspüren, preßt man bei diesem Verfahren die Persönlichkeit des Propheten in ein verfügbares Schema ein. Die einmaligen Werte, die ein Schöpfertum erzeugt, lassen sich nur durch destruktive Nivellierung aus einer psychologischen Schablone ableiten.

Außer dem historischen und psychologischen Problem ist die berechtigte Frage nach dem Sinn dieser Ehe oft erör-

---

[1] Allwohn, *Die Ehe des Propheten Hosea in psychoanalytischer Beleuchtung*, Gießen 1926, S. 60.

[2] Am. Journal of Sem. Languages, 1925, 243 ff, zitiert nach Häußermann, *Wortempfang und Symbol*, 56 A.

tert worden. Man hat zuweilen eine demonstrative Absicht vermutet: die Öffentlichkeit sollte an diesem Eheleben, das ihr vorgeführt wurde, ihr eigenes Schicksal erkennen. Die Unwahrscheinlichkeit dieser Hypothese, die aus dem Vergleich mit anderen symbolischen Akten der Propheten entstanden ist, geht aus folgender Betrachtung hervor. Als demonstrative Tatsachen kommen in Betracht: der Verrat der Frau, die Benennung der Kinder, die Verstoßung, die Wiederaufnahme der Frau und vielleicht auch die Leiden des Propheten. Den Verrat einer Frau öffentlich vorzuführen, bedeutet an sich soviel wie die Treulosigkeit popularisieren. Der moralische, paränetische Effekt einer solchen Vorführung wäre überaus fraglich. Ebensowenig ist einzusehen, wieso die Anspielungen auf das drohende Unheil, die in der Benennung der Kinder enthalten sind, das Volk tiefer beunruhigen und erschüttern sollten als die konkrete und direkte Art der Verkündigung [1]. Die Verstoßung kann nicht das *tertium comparationis* gewesen sein, denn Hosea hat niemals die Verstoßung Israels angekündigt, sondern nur angedroht; das Gleichnis hätte dann der historischen Wirklichkeit widersprochen. Auch die Wiederaufnahme der Frau kann nicht als Beispiel gedacht worden sein. Die Aussöhnung von Gott und Volk war nach Hosea nur durch Buße und Bekehrung zu erreichen (14, 2 f). Von einer Bekehrung der Gomer ist aber in dem Bericht nichts erwähnt. Es ist aber nicht anzunehmen, daß der Prophet dem Volk ein gegen seine Ermahnungen sprechendes Musterbild geboten haben würde.

Es will auch nicht einleuchten, daß das Leiden des Propheten der Öffentlichkeit den Enttäuschungsschmerz Gottes vor Augen führen sollte. Die Unfähigkeit eines Menschen, ein Göttliches zu spiegeln oder abzubilden, spricht gegen diese Vermutung. Ein menschliches Gleichnis für ein Göttliches ist allein in der Gestalt des Wortes faßbar, in einem realen Bild aber lächerlich. Zwingt man ein göttliches Pathos in konkrete menschliche Dimensionen, dann kommt eine Karrikatur zustande.

Eine Ehe, die ohne innere Beteiligung bloß für die Öffentlichkeit bestimmt wäre, läßt sich bei einer so gefühlvollen und

[1] Jesaja (7, 14 ff; 9, 5 f) bezweckt mit der Namensgebung die Vorhersagung eines Ereignisses, das mit der benannten Person verknüpft ist; die Person, nicht der Name, ist der Träger des Symbols.

feinsinnigen Persönlichkeit wie Hosea kaum denken. Eine solche theatralische Rolle jahrelang — er hat drei Kinder mit Gomer gezeugt — zu spielen, würde Hosea als eine öffentliche Vivisektion des eigenen Schicksals, wie ein Martyrium empfunden und mit der kultischen Prostitution verglichen haben.

Wenn man trotz der Unwahrscheinlichkeit an der demonstrativen Zwecksetzung festhält, so ist es jedenfalls eine pragmatistische Einseitigkeit, über dem demonstrativen Nutzen das Wesen des Vorganges zu übersehen. Ebensowenig wie man einen Prozeß in seinem Zweck auflösen und die prophetische Persönlichkeit mit ihren Erfahrungen und Erlebnissen als bloße Verkünder und Ausrufer restlos verstehen kann, wird man auch die Prophetenehe als Demonstration, als eine Handlung, die für das Publikum bestimmt ist, abtun können. Eines steht fest: das in der Ehegeschichte primär gegebene und nächstliegende geistige Faktum ist das Erlebnis des Propheten. Unabhängig von aller Zwecksetzung und Absicht hat der Vorgang das Gefühlsleben Hoseas berührt. Es ging zunächst ihn an und mußte einen persönlichen Sinn haben, der für sein eigenes Leben Bedeutung hatte.

Hosea war sich dessen bewußt, daß sein Schicksal eine Spiegelung des göttlichen Pathos ist, daß sein Leiden das Leiden Gottes reproduziert. In diesem Mitleiden als einem Akt der Sympathie mit dem göttlichen Pathos hat wohl der Prophet den Sinn seiner auf göttliches Geheiß eingegangenen Ehe erblickt.

Die Ehe des Propheten war keine symbolische Handlung, die stellvertretend für eine wirkliche Geschichte steht, sie vertritt und repräsentiert; in ihr spielte sich nicht etwa das wirkliche Geschehen symbolisch-objektiv und symbolisch-real ab. Eine derartige Anschauung, daß man Wirklichkeit in Zeichen oder Sinnbild bannen könne, würde den Glauben an symbolisches Wirklichsein voraussetzen und schwerlich dem prophetischen Bewußtsein entsprechen. Das Wesentliche des Vorganges muß also nicht am Objektiven, sondern am Subjektiven gesehen werden. Die Ehe bedeutet für die prophetische Sympathie den Anlaß für das Erleben und Mitfühlen des göttlichen Pathos, sie ist eher experimentelle Geschichte als eigentlicher Kultus. Ihr wesentlicher Sinn ist also weder symbolisch

noch demonstrativ oder sozialpädagogisch, sondern in erster Linie autodidaktisch, sympathetisch.

Die Treulosigkeit Israels, die Hosea im Akt der Sympathie gleichnishaft erlebt hat, mußte seine Haltung und Gesinnung entscheidend bestimmen. Von diesem Propheten, der die unlösliche Anhänglichkeit Gottes an Israel immer wieder ausgesprochen hat, würde man erwarten, daß er als Anwalt des Volkes auftritt. Aber die sympathetisch empfundene Erbitterung Gottes hat stärker als jede Neigung sein Gemüt ergriffen. Sein Eindruck bestätigt ihm den Inhalt der Eingebung, »denn ein hurerischer Geist sitzt in ihnen, und mit Gott haben sie nicht verkehrt... gegen den Herrn sind sie treulos gewesen, haben ein abtrünniges Geschlecht gezeugt« (5, 4. 7). In einer Ansprache, die der Prophet vermutlich an die zum Laubhüttenfest versammelte Volksmenge gehalten hat, schleuderte er die harte Drohung hin: »Es kommen die Tage der Strafe, die Tage der Vergeltung« (9, 7). Auch in einer Betrachtung über die Geschichte Israels (9, 10—17), in der Vergangenheit und Gegenwart kontrastiert werden und das bevorstehende Unheil geschildert wird, hat Hosea, anstatt für das Volk einzutreten und um Erbarmen zu flehen, folgende Anrede an Gott gerichtet: »Gib ihnen, Herr, was du geben willst, gib ihnen unfruchtbaren Schoß und trockene Brüste«. Diese Worte sind das Zeugnis der emotionalen Solidarität des Propheten mit Gott.

Das Thema der hoseanischen Reden bildet die Apostasie, deren Problematik in einer seltenen Unmittelbarkeit dargestellt wird. Das Merkwürdige der Behandlungsweise ist, daß hier nicht der Apostat, der Abtrünnige, sondern Gott, der Verlassene, den Gegenstand der Betrachtung bildet. Die Apostasie wird nicht als anthropologisches, sondern als theologisches Problem betrachtet. Was das Volk zum Abfall bewegt hat, bleibt unbeachtet, nur auf die theologische Kehrseite dieses menschlichen Geschehens, auf die Enttäuschung Gottes ist die Aufmerksamkeit des Propheten gerichtet. Diese typisch prophetische Haltung ist eine Form religiöser Sympathie.

Das, was bei Amos Hauptthema war, die Unterdrückung der Armen, fehlt bei Hosea ganz. Um etwas Anderes geht es ihm; er kennt ein Leiden, das ihn tiefer erschüttert als soziale

Not oder politische Bedrängnis. Er kennt die Enttäuschung Gottes.

Wir hatten bei Amos eine Aufforderung zur Sympathie festgestellt. Doch handelt es sich dort um eine Mahnung, deren Inhalt eine Sympathieforderung ist, nicht aber um ein direktes und generelles Postulat. Hosea geht noch weiter. Über das eigene Erleben hinaus ergreift ihn die Idee der Sympathie als die religiöse Forderung schlechthin. Er prägt den Ausdruck דעת ה׳, dessen Bedeutung sehr eigentümlich ist, und verwendet ihn auffallend oft [1].

Das Zeitwort ידע bedeutet in den meisten semitischen Sprachen sowohl geschlechtliche Vereinigung [2] als auch eine gewisse geistige Funktion[3]. Daß dieses Zeitwort nicht »wissen, kennen« bedeutet, wie zuweilen irrtümlich angenommen wird, daß Hosea keine theoretische, spekulative Gotteserkenntnis gepredigt hat, ist längst nachgewiesen worden [4]. Baudissin[5] übersetzt diesen Ausdruck mit »Sich-kümmern um seinen Willen«, doch ist damit nicht das Eigentümliche getroffen. Entsprechend seiner Auffassung, daß der Abfall von Gott einen Ehebruch bedeutet, betrachtet Hosea die Rückkehr, die Frömmigkeit und den Dienst als einen Akt der Liebe. Er entnimmt daher diesem Vorstellungskreis den Ausdruck für das entscheidende religiöse Postulat. Daß diesem Ausdruck ein solcher Bedeutungsgehalt innewohnt, geht aus dem Parallelismus in 5, 4 deutlich hervor, wo dieses Wort im Gegensatz zum ehebrecherischen Abfall steht.

Wir treffen wohl den ursprünglichen Sinn, wenn wir diese bezeichnende Wendung in »Verkehren mit Gott« übersetzen; eine Übertragung, die der Mentalität des Propheten durchaus entspricht [6]. Der einzige Sinn einer derartigen Idee

---

[1] 2, 22; 4, 1. 6; 5, 4; 3, 3. 6; 8, 2; 13, 4 u. a. m.

[2] Gen. 4, 1. 17. 25; 19, 5. 8; 24, 16; 38, 26; Num. 31, 17; Jud. 11, 39; 21, 11 ff; I Sam. 1. 19; I Reg. 1, 4; auch in der Mischna kommt das Wort in dieser Bedeutung vor, Jeb. VIII, 1; X, 9, ebenso im Talmud bab. Jeb. 57 b.

[3] Vgl. Greßmann in den *Erklärungen zum Gilgamesch-Epos*, 98 f.

[4] Vgl. Sellin zu Am. 3, 1.

[5] Archiv für Religionswissenschaft, XVIII 226.

[6] Baumann E., ידע *und seine Derivate,* in der Zeitschrift für alttestamentliche Wissenschaft, XXVIII 125, behauptet mit Recht, »daß דעת ה׳

kann nicht gottgefällige Handlungen und Gesinnungen gemeint haben, sondern vielmehr ein unmittelbares Fühlungnehmen mit Gott, ein emotionales Verkehren mit dem göttlichen Pathos, die Sympathie. Nach Analogie der geschlechtlichen Vereinigung, auf welche dieses Verbum hinweist, muß man diese Sympathie als »Miteinanderfühlen« auffassen[1]. Ebenso wie im geschlechtlichen Miteinanderfühlen, wo das Gefühl der einen Person der anderen in keiner Weise gegenständlich wird, wo vielmehr beide Personen den gleichen Verhalt fühlen [2], ist die Form der Sympathie, die in dem hoseanischen Postulat gemeint ist, nicht ein Bemitleiden, sondern ein Miteinanderleiden.

Im Unterschied von der prophetischen Sympathie, die doch erst mit Hinblick und in Bezug auf gegenständliche Offenbarung und mitgeteiltes Pathos entsteht, ist die allgemeine Sympathie, die Hosea von den Menschen fordert, eine Solidarität von vornherein, eine emotionale Einstimmigkeit als Grundlage des religiösen Verhaltens.

Für den Begriff des Mitfühlens gibt es im Hebräischen tatsächlich nur dieses Verbum[3]. דעת ה' ist also in »Sympathie mit Gott« zu übersetzen.

c) Jesaja

Eine Kundgebung der prophetischen Sympathie ist im »Gleichnis vom Weinberge« enthalten [4]. Diese in der Ichform vorgetragene Dichtung, die also nicht als objektive Offenbarung, sondern als eigene Lyrik verkündet worden ist, spiegelt die Haltung des Propheten wieder. Was drückt nun diese Dichtung aus? Was ist das Prophetisch-Persönliche, das sich in ihr äußert?

Den unmittelbaren Gegenstand dieser Prophetie bildet nicht die objektive historische Lage an sich, sondern die göttliche Enttäuschung am Volk. Nicht das Los der Nation, das herannahende Verhängnis mit all seinen Mißlichkeiten, son-

---

bei Hosea vornehmlich die Ausübung des ehelichen Verkehrs Israels mit dem Herrn bezeichnet«. Auf diese Abhandlung sei hier nachdrücklich hingewiesen.

[1] Dieser Ausdruck bezeichnet auch eine Beziehung Gottes zu Menschen, vgl. Hos. 13, 6 u. a.

[2] Scheler M., *Wesen und Formen der Sympathie*, 9.

[3] Ex. 3, 7, vgl. ferner Jes. 53, 3; II Chr. 6. 29. [4] 5, 1—7.

dern der über das Mißlingen des Planes und über die getäuschte Erwartung entstandene Verdruß Gottes wird beklagt und mitgefühlt. Die Sympathie des Propheten ist nicht auf die drohende Vernichtung des Volkes, sondern auf die Enttäuschung Gottes, auf das transzendente Pathos gerichtet.

Diese Prophetie ist ein deutlicher Ausdruck der prophetischen Sympathie, der Wendung des menschlichen Gefühls zum göttlichen Pathos. Die emotionale Teilnahme des Propheten kommt hier nachdrücklich und unverhüllt zum Ausdruck: das Volk wird wie ein Besitztum Gottes angesehen. Ebenso wie die Vernichtung eines leblosen Gegenstandes, die lediglich vom Standpunkt des Besitzers bedauert wird, behandelt der Prophet den drohenden Untergang Israels. Nicht die bösen Folgen der Unsitten für das Volk selbst, für den Weinberg, sondern die durch sie verursachte Enttäuschung für Gott, den Winzer Israels; das Leiden Gottes, nicht des Volkes, scheint den Propheten ergriffen zu haben [1].

Der Grundton in den jesajanischen Prophetien ist der einer Enttäuschung Gottes an Israel. In ähnlicher Verfassung befand sich auch der Prophet. »Eure Neumonde und Versammlungen... ich bin müde, sie zu tragen« (1, 14), heißt es von Gott. Die Müdigkeit ist die Kehrseite der Enttäuschung. Jesaja vergleicht nun seine Gemütslage mit dem Pathos Gottes. »Ist euch der Menschen Ermüdung zu wenig, daß ihr auch meinen Gott ermüdet?« (7, 13). Aus der Ausdrucksweise »meinen Gott« ist zu schließen, daß der Prophet sich selbst meint, wenn er von »der Menschen Ermüdung« spricht.

Zur Betrachtung bleiben noch die zwei von den Propheten persönlich vollzogenen Akte [2]. Sind darin Spuren der Sympathie nachzuweisen? Ein Pathos Gottes ist hier direkt nicht aufzeigbar. Jesaja ist auch weniger auf das Motiv als auf die Ausführung des Urteils gerichtet [3]. Auch diese Akte sollen eine Ausführung darstellen. In den uns vorliegenden Berichten werden sie nur in ihrer praktischen und historischen Bedeutung dargestellt. Von einem pathetischen, emotionalen Motiv ver-

---

[1] Ein Sympathiemotiv ist auch in Jes. 1, 2 ff zu erblicken, wo der Prophet vom Standpunkt Gottes den Abfall Israels beklagt.

[2] Vgl. 8, 1—4 ff; 20, 1 ff. [3] Vgl. oben S. 64.

nehmen wir nichts. Von der Transzendenz ist hier nicht das Pathos, sondern der Wille gegeben [1]. Der Prophet erzeugt Wirklichkeit und symbolische Gestalt für die Absicht, für die Zukunftspläne Gottes. Seine Handlung bedeutet den Vollzug einer bloßen Absicht, die Überführung aus der Potentialität in die Aktualität. Es ist also hier weder ein Urpathos, noch eine Pathoswiederholung als Sympathie nachweisbar. Bei der Zweckhaftigkeit des Willens ist eine Verwirklichung, eine bloße Wiederholung am Platze. Die in diesen Akten vorliegende Auftragserfüllung, die praktische Sympathie, ist ein Vorbilden, die Vorwegnahme einer Zukunft im Unterschied von der emotionalen Sympathie, die ein Abbilden, die als Pathosnachahmung Wiederholung einer Vergangenheit ist.

Der Sinn dieser Verwirklichung einer Handlung, die Gott geplant hat, ist: dem göttlichen Willen zu entsprechen. Diese prophetische Mitarbeit, dieser Dienst am göttlichen Wollen ist als sympathieähnliche Tätigkeit anzusehen. Zwei eigentümliche Momente der Sympathie, erstens ein formales, die Kategorie des Miteinander, und zweitens die Tatsache, daß der Prophet nicht an einer endgültigen Wirklichkeit und einer bestimmten Zweckhandlung, sondern an einer nur für Gott gültigen Wirklichkeit mitwirkt, finden sich hier wieder.

Was hat nun der Prophet dabei erlebt? Wie ist seine Stimmung und innere Haltung, seine Beziehung und seelische Stellung zu denken? Es ist aus der bei dem Propheten sonst nachweisbaren Sympathie heraus anzunehmen, daß er dem Auftrag gegenüber nicht gleichgültig und unpersönlich blieb, daß er den Auftrag weder in einer von patriotischen Gefühlen bestimmten inneren Erbitterung gegen seinen Sinn noch als etwas Fremdes unbeteiligt und seelisch isoliert ausgeführt hat. Er hat sich wahrscheinlich — das ist in diesem besonderen Falle nur eine Annahme — mit dem Motiv seiner Handlung, mit seinem göttlichen Auftraggeber solidarisiert.

[1] Die Eigenart in der Thematik wird deutlich, wenn man die sog. »prophetischen Ehen«, die bei Hosea und Jesaja vorkommen, miteinander vergleicht. Die des ersten hat ihren Sinn in einem Pathos, in einem Motiv, die des zweiten in der Vollstreckung, in der Verwirklichung eines göttlichen Entschlusses.

Ob also diese Akte nur symbolisch oder auch sympathetisch zu deuten sind, ob hier ein Pathosbewußtsein und ein Sympathiekorrelat vorgelegen haben, läßt sich nicht entscheiden.

d) Jeremia

aa) Jeremia, der »größte Lyriker des Altertums«[1] »hat am tiefsten unter allen (Propheten) in das Herz Gottes und am tiefsten unter allen in das eigene Herz geschaut«[2]. Was er von sich berichtet, bildet zum großen Teil seine innere Auseinandersetzung mit den Eingebungen. Es sind selten Betrachtungen, die von irgend welchen objektiven Grundsätzen ausgehen, sondern vielmehr unmittelbare Reaktionen seiner Seele. Ihr Thema »Prophet und Prophetie«, das von Erschütterungen handelt, setzt also inneres Aufnehmen und emotionales Sichaneignen der Eingebungen voraus. Er, der von Gott berufene Prophet, verrichtet keinen Söldnerdienst. Als ein mit Gemüt und Bewußtsein in den Kampf Verstrickter und Verwickelter spricht er von seinen aus dieser Verbundenheit entstandenen Nöten. An ihm merken wir deutlich die grenzenlose, alles Persönliche ergreifende Gewalt der prophetischen Sendung, das völlige Ergriffensein von Gemüt und Seele durch die Eingebung.

Den Propheten liegt die Aufgabe ob, Gottes Wort auszutragen. Doch die jenseits aller Berufung liegende religiöse Gesinnung schien die Selbstverständlichkeit vorauszusetzen, daß das Eingebungsmotiv, das Pathos Gottes, jedermann und besonders seinen Herold aufs Tiefste angehen muß. Den Propheten darf man nicht, wie das zuweilen geschieht, als einen angestellten Sendboten ansehen, der nur seinen Auftrag auszuführen und seine Schuldigkeit zu tun hat, ohne dabei innerlich beteiligt zu sein. Ein derartiges Verhalten wäre nur dann zu verstehen, wenn es ein Gebot, das die Unterdrückung der Gefühle vorschreibt, und ein Verbot, Gott seelisch zu dienen, gäbe.

In der Tat will Gott nicht nur Werke, sondern vor allem das Herz[3], und am Volke rügt Jeremia: »Nahe bist du in ihrem Munde, aber fern von ihrem Herzen« (12, 2).

---

[1] Cornill, *Der Prophet Jeremia.*

[2] Kittel, *Gestalten und Gedanken in Israel,* 356.

[3] Jer. 3, 10; 4, 4. 14. 18; 29, 13; 31, 32.

Doch ist es nicht nur vorauszusetzen, sondern zu beweisen und zu belegen, daß der Prophet eine innere Beziehung, eine emotionale Teilnahme für das, was seine Worte aussagten, aufzubringen pflegte. Im folgenden sollen die in dieser Hinsicht aufschlußreichsten Stellen im Buche Jeremia dargelegt werden.

bb) Jeremia wird zur regen Arbeit aufgefordert (6, 9—11). Den Auftrag übt er ungern aus, weil das Volk in seiner »seelischen Unbeschnittenheit« das Gotteswort mißachtet. Was für den Propheten stärkster, überwältigender, leidenschaftlicher Ernst ist, nimmt das Volk mit Hohn auf. Das Volk »will das Wort nicht anhören«; das Volk bringt dem »Wort Gottes« seinen Spott entgegen, der Prophet seine Sympathie. Er ist »voll vom Zorn Gottes«, den er weder unterdrücken noch zurückhalten kann, der sich daher »über das Kind auf der Gasse und über den Kreis der Jünglinge ausgießt«. »Der »Zorn Gottes« ist nicht die Gerichtsdrohung, die nun ausgeschüttet wird, sondern die Zornwallung in Jeremia«. Das »Ausschüttenmüssen« des Zornes darf man sich nicht als »ekstatischen Zwang« vorstellen; »Jeremia hat ja bisher den Zorn in sich zurückgehalten« [1].

Aus diesem Bekenntnis ist ersichtlich, mit welcher inneren Erregung, mit welcher leidenschaftlichen Teilnahme der Prophet seine Berufung zu realisieren pflegte. Jeremia hat, wie die obige Pathosdarstellung zeigt, das Zornpathos immer wieder verkündet. Das Erfülltsein vom Zorn Gottes war die Sympathie mit dem göttlichen Zorn. Diese klassische Formel der prophetischen Sympathie bezeugt also nicht nur die Tatsache, daß Jeremia die Sympathie erlebt hat, sondern auch, daß er das Bewußtsein dieses Erlebnisses besaß.

Eine Variation desselben Motivs lautet: »Nicht saß ich im Kreise Fröhlicher, daß ich gejubelt hätte; gepackt von deiner Hand saß ich einsam, weil du mich mit Grimm erfüllt hast« (15, 17). Der »Prophet des Zornes« hat nicht nur den Zorn verkündet, sondern auch bewußt mitgefühlt.

Die Vorstellung des Propheten, daß Gott ihn mit dem Pathos erfüllt, läßt die Vermutung aufkommen, der Prophet

[1] Volz, *Der Prophet Jeremia*, 74.

habe seinen Zorn nicht als spontanes Pathos, sondern ebenso wie das Wort seine Erregung als eingegeben aufgefaßt. Es entsteht also die Frage, ob für das Bewußtsein Jeremias die Sympathie einen persönlichen oder einen göttlichen Ursprung gehabt hat. Der Prophet kann den Zorn, von dem er erfüllt ist, entweder als spontanes Gefühl oder als ein göttliches Pathos, das ihm »eingeimpft« und eingegeben wird, erfahren haben. Für diesen zweiten Fall müßte man neben der Worteingebung eine Pathoseingebung annehmen. Die Unhaltbarkeit einer solchen Annahme wird ersichtlich, wenn wir sie mit Hinblick auf eine andere jeremianische Aussage prüfen (25, 15 ff). Jeremia erhielt den Auftrag, den göttlichen Zornbecher zu nehmen und die dem Unheil preisgegebenen Völker daraus trinken zu lassen. Diesen »Giftzorn« bezeichnet Jeremia durch dasselbe Wort wie den Zorn, von dem er erfüllt ist (6, 11). Für das semitische Sprachbewußtsein gehören Gift und Zorn zusammen [1]. Ein Trinken, ein Insichaufnehmen des göttlichen Zornes wirkt nach der Vorstellung vom Zornbecher ähnlich wie eine Vergiftung. Da von einer Bestrafung des Propheten nicht die Rede sein kann, wird man das Zornerlebnis des Propheten nicht auf eine Zorneingebung zurückführen. Wenn Jeremia sagt »ich bin voll vom Zorn Gottes«, »mit Grimm hast du mich erfüllt«, so ist dies nicht als Eingebung, sondern als Erlebnis aufzufassen. Das Bedingtsein der prophetischen Sympathie vom göttlichen Pathos deckt sich auch restlos mit dem Begriff des »Erfüllens«, von dem Jeremia spricht: das pathetische Wort Gottes veranlaßt den prophetischen Zorn.

cc) »Und sprach ich: ich will nicht mehr daran denken und nicht mehr reden, so ward es in meinem Herzen wie ein brennendes Feuer, zurückgehalten in meinen Gliedern, ich bin müde, es in mir zu tragen, ich kann es nicht« (20, 9). Was besagt dieses Gleichnis vom tatsächlichen Erlebnisinhalt? Was für einen seelischen Zustand drückt der Ausdruck »Feuer« aus?

Für das Verständnis des Zusammenhanges ist es besonders hier nötig, vom Wort auszugehen. Eine Erörterung der einzelnen Worte wird die Klärung dieses Satzes ermöglichen.

---

[1] Vgl. Greßmann, *Der Ursprung der israelitisch-jüdischen Eschatologie*, 130 f.

Das Feuer wird im biblischen Schrifttum — und auch im Buch Jeremia — in einem doppelten Sinn gebraucht: als physisches Element und — in der Übertragung auf das seelische Gebiet — als psychischer Zustand. In der ersten Bedeutung bezeichnet es vornehmlich einen Faktor der Zerstörung und Vernichtung [1], in der zweiten drückt es stets den Zorn, das Zornfeuer aus [2]. Der Hinweis auf die Äußerungen, in denen Jeremia sein Erfülltsein vom Zorn und Grimm Gottes ausspricht [3], genügt, um die Behauptung zu rechtfertigen, daß der Prophet in diesem Bekenntnis an das Zornfeuer denkt, das in seinem Inneren glüht. Auch das Grundthema dieses Bekenntnisses, die Unmöglichkeit, den Zorn zu unterdrücken, wurde ebenfals in einer der bereits zitierten Stellen mit denselben Worten behandelt [4].

Die Gleichsetzung von Gotteswort und Feuer hat einen doppelten Sinn: den Pathosinhalt, den Zorn und seine Wirkung, die drohende Vernichtung. Die Person des Propheten ist nicht der Vollstreckungsplatz für die Vernichtungsstrafe. Das göttliche Wort wirkt aber in ihm als Feuer, weil er das Zornpathos miterlebt. Ebenso wie der pathetische Zorn Gottes zum physischen Vernichtungsfeuer, kann das zornerfüllte Wort des Propheten zum vernichtenden Feuerelement werden.

Der Prophet ist von einer Leidenschaft erfüllt, die zur Entladung drängt, hält er sie zurück, dann entbrennt in ihm ihre Glut wie ein Fieber [5]. Sie ist von Jeremia schwerlich als eine von Gott eingeimpfte Glut empfunden worden. Für die biblische Denkweise ist, wie wir gesehen haben, jedes Feuer, das von Gott über ein Volk, ein Land oder einen einzelnen Menschen kommt, eine vernichtende Kraft. Jeremia hat seinen Zorn als ein aus dem Inneren kommendes Erlebnis empfunden.

Diese Leidenschaft treibt nicht zur Verkündigung. Der

---

[1] Vgl. bes. Jer. 21, 14; 43, 12; 48, 45; 49, 27; 50, 32.

[2] S. Jer. 4, 4; 15, 19; 17, 4; 21, 12; s. ferner Dt. 32, 22; Ps. 79, 5; 89, 47; Thr. 1, 13; 2, 4 u. a. m.

[3] 6, 11; 15, 17. [4] Vgl. 6, 11 mit 20, 9.

[5] Die Vorstellung vom »brennenden Feuer im Herzen und in den Gebeinen« erinnert sehr an das hitzige Fieber, das als »Feuer im Gebein« bezeichnet wird, vgl. die Bezeichnungen קדחת (Lev. 26, 16; Dt. 28, 22) und אש של עצמות im Talmud bab. Gittin 70 a.

Zwang, den er als eine von außen her auf ihn wirkende Erscheinung empfindet, kommt über ihn wie eine »Hand«, die ihn packt und ergreift. Die transzendente Aggressivität ist das Wesen dieser Erscheinung. Hier aber beschreibt der Prophet einen inneren Vorgang. Das Eigentümliche an diesem Erlebnis — es ist eben nur Erlebnis — ist nicht der Zwang, der nur ein Teilmoment an ihm ist. Das Zornfeuer selbst ist, wie aus den herangezogenen Parallelstellen hervorgeht, das Primäre. Der Zwang ist nur eine Bestimmtheit an ihm, nicht sein Wesen. Hier wird die Sympathie des Propheten mit dem göttlichen Zorn beschrieben, nichts sonst.

Der affektiv-emotionale Charakter dieses Zustandes bekundet sich darin, daß Jeremia seine Glut im Herzen lokalisiert, das nach der Vorstellung der alten Hebräer der Sitz der Empfindungen und Affekte ist.

Ein weiteres, aus diesem Bekenntnis hervorgehendes Moment besagt, daß die prophetische Sympathie stärker ist als der Wille, daß die innere Glut mächtiger ist als die Neigung.

dd) »Mein Herz bricht mir im Leibe, all meine Glieder zittern, ich bin wie ein Trunkener, ein von Wein übermannter, von dem Herrn, von seinen heiligen Worten« (23, 9). Dieser Zustand ist nicht durch den Gedanken an das kommende Unheil verursacht worden. Nicht die Wirkung, sondern das Motiv, die Worte Gottes (»von seinen heiligen Worten«) erschütterten Jeremia. Es war nicht ein Mitleiden mit dem Volk, sondern ein Mitleiden mit dem göttlichen Pathos. Die Verse, die auf diese Stelle folgen, muten in ihrer Aufzählung der Sünden des Volkes eher wie eine Begründung und Rechtfertigung des göttlichen Beschlusses als wie ein Bedauern an. Die Stimmung des Propheten hat also im Pathos Gottes seinen Grund.

Wie ist die Struktur dieses Zustandes zu bestimmen? Die Vorstellung von der Trunkenheit als einer Strafe kommt bei Jeremia mehrmals vor[1]. Babel ist der Becher, der den Wein der Vernichtung für die Völker enthält. Dem Propheten lag es aber ebenso fern, sich als Träger der Vernichtung, wie sich als Sträfling zu bezeichnen. Der Vergleich mit der Rede vom »Wein des Zornes« (25, 15) läßt vermuten, daß der Prophet

[1] 25, 15 ff; 51, 7. 39. 57; vgl. Thr. 4, 21; Jes. 63, 6.

auch in diesem Bekenntnis an ein Trunkensein vom Zorn Gottes denkt [1].

Eine Bestätigung dieser Auffassung ergibt sich aus folgender Betrachtung. Die bisher behandelten Prophetien Jeremias sind Variationen über ein und dasselbe Motiv. Die auffallende Wiederholung läßt vermuten, daß es ein Grunderlebnis war, um dessen Deutung sich der Prophet mehrmals bemüht hat. Die Verse 23, 9; 20, 9; 6, 9; 15, 17 bilden die Reihe der Bearbeitungen, an denen wir die zunehmende Klarheit des Ausdrucks verfolgen können.

ee) »Du hast mich verlockt, Herr, und ich ließ mich verlocken, du hast mich vergewaltigt und übermocht«. (20, 7). Der Sinn dieses seltsamen Bekenntnisses enthüllt sich, wenn man die — von den Kommentatoren unbeachtete — spezifische Bedeutung der einzelnen Worte einsieht. Das Auffallende an diesem Vers ist die Verwendung zweier Verben, פתה und חזק die im allgemeinen hebräischen Sprachgebrauch in einem assoziativen Verhältnis zueinander stehen. Beide Worte sind dem Rechtsleben entnommen. Das erste bedeutet in der Bibel [2] die Verleitung einer Frau zur Gestattung des außerehelichen Verkehrs mit dem Endeffekt der Übereinstimmung, eine Verlockung also, die Gemüt und Willen der Frau gewinnt. Das zweite bedeutet [3] die gewaltsame Nötigung einer Frau zur Duldung eines außerehelichen Verkehrs, der dann wider Willen der Frau ausgeübt wird. Die Verführung und Vergewaltigung, die Korrelate eines bestimmten Rechtsdeliktes, werden in der Rechtsterminologie der Bibel mit diesen beiden Worten bezeichnet [4].

Die Verwendung dieser Ausdrücke im unmittelbaren Nebeneinander durch Jeremia geschah sicher in der Absicht, den

---

[1] Zum Verbum עבר vgl. seine Bedeutung »zürnen« im Hitpael (Dt. 3, 26; Ps. 78, 21. 59 u. a.), s. auch Num. 5, 14.

[2] Ex. 22, 15; vgl. Hos. 2, 16; Job 31, 9.

[3] Dt. 22, 25; s. auch Jud. 19, 25; II Sam. 13, 11.

[4] Der Ausdruck פתה kommt in dieser Bedeutung in der Sprache der Mischna als sehr häufig gebrauchter Terminus vor. חזק hat in der talmudischen Sprache eine präzise Bedeutung gewonnen: Begriff und Terminus sind für das Eigentumsrecht von zentraler Wichtigkeit geworden. Infolge seiner Spezifizierung wurde dieser Ausdruck aus dem Sexualrecht von dem gleichlautenden אנס verdrängt; vgl. IV Makk. 18, 8 und Anm. bei Kautzsch.

durch ihre spezifische Bedeutung gegebenen Sinn hervorzuheben. Die Deutung des Verhältnisses zwischen Gott und Israel nach dem von Hosea her bekannten Bild der Liebe wurde in der Prophetie Jeremias häufig geübt. Das Verhältnis des Propheten zu Gott nach dem Gleichnis der Liebe auszulegen, lag sowohl ausdrucksmäßig wie erlebnismäßig sehr nahe. In diesen Worten gibt aber der Prophet mehr als eine bloße Metapher. Er gestaltet hier ein durchaus neues Motiv; die Dialektik seiner Beziehung zu Gott gewinnt einen tiefgründigen Ausdruck.

Die Initiative zur Bildung eines Verhältnisses zwischen Gott und Prophet geht von Gott aus. Die Form, in der es verwirklicht wird, empfindet der Prophet dem Liebesleben ähnlich. Die Entstehung des Verhältnisses beschreibt er in zweierlei Weise: als Verlockung und als Vergewaltigung. Der Prophet erlebt eine Überredung und Verleitung und fügt sich dann in gleichempfundener Leidenschaft, in sympathetischer Übereinstimmung dem Willen des Herrn. Diese milde Art ist jedoch nur die eine Seite des Verhältnisses. Der Prophet erfährt nicht nur gewinnende Verlockung, sondern auch gewaltsame Aneignung, deren Übermacht er unterliegt. Das Wort von der Notzucht verwendet er für die Beschreibung dieser Erfahrung. Eine innerlich gewollte Hingabe an den ihn an sich ziehenden Gott, ein Miteinanderfühlen, ein gemeinsames Erlebnis nach der Art des Liebesaktes und ein Gefühl von Zwang und Nötigung, von Unterwerfung und Ausgeliefertsein an den göttlichen Willen geschehen im prophetischen Akt.

Die vom Propheten selbst erkannte Dialektik des prophetischen Geschehens und Erlebens zeigt die Richtung für den in der vorliegenden Untersuchung eingeschlagenen Weg. In der objektiven Sphäre ist es einerseits das Pathos, das den Propheten bewegt und verlockt, und andererseits die unbedingte Gewalt, die ihn einfach bezwingt. In der subjektiven Sphäre ist es dementsprechend die willige Beantwortung der Überredung durch die Sympathie und dann das völlige, willenlose Ausgeliefertsein an die Übermacht Gottes.

Auf dieses zweite Moment der Nötigung wird im folgenden Kapitel einzugehen sein. Hier sei nur auf die an das Hoseanische Erlebnispostulat erinnernde Sympathie hingewiesen.

ff) Der Sinngehalt, der uns im Ausdruck ידע bei Hosea begegnet, scheint in den Worten des Jeremia (11, 18) wiederzukehren.

In denselben Vorstellungskreis gehört ein anderes Bekenntnis: »Es wurden gefunden deine Worte und ich aß sie, und mir gereichte dein Wort zur Wonne und zur Freude meines Herzens, weil ich nach deinem Namen genannt bin...« (15, 16). Das Tragen des Namens ist ein Zeichen der Vermählung. »Laß uns deinen Namen tragen«, rufen die ledigen Frauen einem Manne zu (Jes. 4, 1). Der Inhalt dieses Bekenntnisses, das Gefühl der Wonne und der Freude neben dem symbolischen Zeichen des Namenführens, zeigt, wie konkret und eindeutig Jeremia sein Vermähltsein mit Gott empfunden hat.

gg) Der Herr sprach zu Jeremia: »Geh, kauf dir einen linnenen Gürtel und binde ihn dir um die Hüften und bringe ihn nicht ins Wasser. Ich kaufte mir einen Gürtel, wie der Herr gesagt hatte, und band ihn mir um die Hüften. Und wieder erging das Wort des Herrn an mich. Nimm den Gürtel, den du gekauft und um die Hüften gebunden hast, steh auf und geh zum Euphrat und vergrabe ihn dort in einer Felsspalte. Ich ging hin und vergrub ihn am Euphrat, wie der Herr mir befohlen hatte. Nach langer Zeit sagte der Herr zu mir: Steh auf, geh zum Euphrat und hole von dort den Gürtel, den ich dich dort vergraben ließ. Ich ging zum Euphrat, suchte und holte den Gürtel von dem Ort, an dem ich ihn vergraben hatte: da war der Gürtel verdorben, ganz und gar nicht mehr zu gebrauchen. Und es erging das Wort des Herrn an mich: So spricht der Herr: Ebenso will ich den Stolz Judas und den Stolz des großen Jerusalem verderben, daß er wird wie dieser Gürtel, der ganz und gar nicht mehr zu gebrauchen ist. Denn wie sich der Gürtel an die Hüften des Mannes schmiegt, so hatte ich das ganze Haus Israel und das ganze Haus Juda mir angeschmiegt, daß es mein Volk, Ruhm, Preis und Zierde sei. Aber sie gehorchten nicht« (13, 1—11).

In diesem Akt haben wir ein demonstrativ-didaktisches und ein sympathetisches Moment zu unterscheiden. Das erste, dessen Ziel eine symbolisch-bildliche Vorführung der göttlichen Beschlüsse ist, umfaßt das Vergraben des Gürtels und sein Verderben. Der Prophet soll das Schicksal sinnfällig erfahren.

Dagegen hat der Auftrag an den Propheten, den Gürtel um die Hüften zu binden, für die demonstrativ-didaktische Aufgabe, die gegenwärtig gültigen Beschlüsse bildlich vorzuführen, für die Orientierung des Propheten keine Bedeutung. Sein einziger Sinn kann sein, den Propheten die innere Beziehung und das Pathos Gottes von einst erfahren und mitfühlen, nicht nur wissen, sondern innerlich erleben zu lassen. Insofern haben wir darin ähnlich wie in der Ehe des Hosea einen Akt der Sympathie zu erblicken.

hh) Die Art der prophetischen Sympathie ist stets durch die Art des göttlichen Pathos bestimmt. Das Pathos der Liebe und das Pathos des Zornes erregen die entsprechenden Sympathien im Herzen des Propheten. Jeremia bekundet in den Selbstzeugnissen die Glut der Liebe wie die Inbrunst des Zornes gegen das Volk. Durch die Einsicht in die Abhängigkeit der prophetischen Emotion vom göttlichen Pathos ist es möglich, sich in der verwirrenden Gegensätzlichkeit der jeremianischen Gefühlswelt zu orientieren. Die beispiellose Wehmut und Klage über das Los des untergehenden Volkes sind ein Ausdruck der Liebe und Verbundenheit. Diese Liebe aber ist nicht als direkte und urtümliche, sondern als eine perspektivische Stellungnahme zu werten. Spricht doch Jeremia den Wunsch aus, das Volk überhaupt zu verlassen (9, 1; s. I Reg. 19, 3 ff), da es von Gott nichts wissen will; ein Vorhaben, das keineswegs von Schicksalsverbundenheit zeugt. In seiner Klage trauert er nicht über den Untergang Judas, weil es sein Volk und Stamm, sondern weil es die »Herde Gottes« ist (13, 17); eine Einstellung, die hier auch schon bei Jesaja festgestellt wurde. Kein naives, naturhaft gegebenes Gefühl, sondern die Sympathie mit Gott ist der Beweggrund, der den Propheten in der Neigung und in der Abneigung bestimmt.

»Diesen Spruch sollst du zu ihnen sagen: Meine Augen zerfließen in Tränen Tag und Nacht und dürfen nicht ruhen, denn ein schwerer Schlag traf die Jungfrau, mein Volk, ein ganz unheilbares Geschick« (14, 17; s. 9, 16 ff). Der Prophet ist sich seiner emotionalen Abhängigkeit von Gott vollauf bewußt. Sein Mitleid und seine Klage spricht er auf Befehl Gottes.

Der Prophet hat seiner Trauer mehrmals Ausdruck verliehen [1]. Wir dürfen die sympathetische Herkunft und Struktur auch dort voraussetzen, wo sie nicht ausdrücklich belegt ist.

ii) Eine auffallende Tatsache ist die Polarität im Wesen Jeremias. Neben den Äußerungen innigster Zuneigung zum Volk finden sich die sogenannten Scheltreden, neben Bittgebet und Fürsprache [2] bringt er die sogenannten Rachegebete vor [3]. Diese Gebete bilden den schärfsten Kontrast zu den Worten der Ergebenheit und Treue, die wir sonst aus seinem Munde hören. In einem dieser Gebete beruft er sich auf sein sonstiges Sicheinsetzen für Israel. Warum fleht er aber um das Gegenteil?

Wir wollen nicht die Frage nach dem Recht, nach der sittlichen Berechtigung einer derartigen Gebetshaltung stellen. Die Verfolgungen, denen er ausgesetzt war, mögen seine Forderung nach vergeltender Gerechtigkeit legitimieren; der Auftrag, den er bei seiner Berufung erhielt, umfaßte auch die Tätigkeit der Zerstörung. Uns interessiert das persönliche Problem: welche seelische Disposition oder Intention enthält die Möglichkeit einer solchen Gemütslage.

Die nächstliegende Möglichkeit bietet eine Parallele mit der göttlichen Beziehung zu Israel. Auch sie zeigt, insbesondere in den jeremianischen Prophetien, dieselbe Polarität: gewaltige Liebe und feuriger Zorn. Das Gefühlsleben des Propheten, das sich vom Wort Gottes bestimmen läßt, ist auch in dieser Hinsicht der Analogie mit dem göttlichen Pathos unterworfen. An einem Menschen wie Jeremia, der sein Erfülltsein vom Zorn Gottes mehrmals bekennt, ist ein Ausbruch des Zornes kein Rätsel. Der tatsächliche Anlaß für einen solchen Ausbruch mag zuweilen auch ein persönlicher sein, seine Möglichkeit ist durch die Sympathie gegeben.

Die eigene seelische Not, von der Jeremia in erschütternden Zeugnissen spricht, hat ihren letzten Grund in dieser Polarität, in der sich zwei Sympathien abzulösen pflegten.

kk) Wir begegnen bei Jeremia gleichsam einer Hypertrophie der Sympathie. Die Tendenz der Sympathiegefühle

[1] 4, 19; 8, 23; 9, 9 f; 13, 17; 14, 17 ff; 15, 9 ff.
[2] 7, 16; 11, 14; 14, 11. 19; 18, 20; 21, 2; 32, 16; 37, 3.
[3] 11, 20; 17, 18; 18, 21 f.

überhaupt ist es, sich vom gegenständlichen Pathos unabhängig zu machen. Das Gefühl kann sich in seinem Überschwang von der Wurzel lösen und seine Intensität ungezügelt entfalten. Die Sympathie des Propheten verleugnet dann ihren Ursprung und wird zu einem selbständigen Pathos. In Jeremia, der die sympathetische Herkunft seines Zornes mehrmals betont, erhält zuweilen die Sympathie eine Intention, die von der des göttlichen Pathos abweicht. Diese Divergenz, ein Produkt der Verselbständigung der Sympathie, konstituiert einen Widerspruch zwischen göttlichem und prophetischem Pathos. Im Schwung seines privaten Zornes spricht der Prophet die Scheltgebete. Gott muß den Propheten zurechtweisen und über die Relativität des Pathos belehren. Diese Tatsache beweist, daß der Zorn des Propheten aus einer spontanen Sympathie besteht und nicht auf eine Eingebung zurückgeht.

Dieses Zuviel an Sympathie mit dem göttlichen Zorn bringt den Propheten in eine gewisse Einseitigkeit. Darin zeigt sich das Verhängnisvolle der absoluten Sympathie. Der Prophet betet: »Nimm Rache für mich an meinen Verfolgern«. Die Gegner gefährden die Verkündung des Wortes Gottes, der Prophet hat keine Geduld mehr. Er ermahnt Gott, von der Langmut abzugehen. Nun stellt sich heraus, daß das Pathos stärker ist als die Sympathie, daß das Mitleid des Propheten weiter reicht als das Leid Gottes. Göttliche Langmut und menschlicher Grimm stehen einander gegenüber. Der Prophet muß sich nun sagen lassen, daß es Gott auf Zucht und nicht auf Vernichtung seiner Widersacher ankommt; Sache des Propheten ist es nicht, dem Herrn Strafen zu empfehlen, sondern zu prüfen und zu läutern [1].

II. Ereignis und Erlebnis

1. Die Eingebungsform

a) Eingebungsinhalt und Eingebungsart

Im Ergebnis der obigen Analyse erhielten wir eine Orientierung über den wesentlichen Erlebnisinhalt. Wir haben das Motiv und den Gehalt, den Erlebnisgegenstand und

[1] 5, 1. 4 f; 6, 9 f. 27 f; 8, 6.

das Erlebnisgefühl, als göttliches Pathos und prophetische Sympathie in ihrer inhaltlichen Gegebenheit bestimmt. Wir wissen nun, wie es um das Was des prophetischen Erlebens bestellt ist. Unbeachtet ließen wir die Frage nach dem Wie. Das Problem, dem wir uns jetzt zuwenden wollen, ist zu formulieren: in welcher Form ist der Erlebnisinhalt dem Propheten gegeben? Gemeint ist das Primäre, das Wesentlich-Formale, nicht die Modalitäten, also die Form nach ihrem Grundgesetz, nicht nach ihrer zufälligen Erscheinungswirklichkeit, die beispielsweise akustisch oder optisch wahrnehmbar sein kann. Was war als ein letztes, nicht wegzudenkendes, sinnbestimmendes Moment dieser Erlebnisform eigen?

Form und Inhalt sind auch im Erlebnisakt einander korrelat und fallen keineswegs zusammen. Sie zeigen sich als durchaus verschiedene Bestandteile. Beide aber, der Erlebnisgegenstand selbst und die Art, in der er sich dem Erlebenden gibt, bestimmen von sich aus den Erlebnischarakter. Die konkrete Gegebenheit des Erlebnisgegenstandes erzeugt eine entsprechende Impression in der Erlebnisperson; die Gegebenheitsweise aber bestimmt den Erlebnisverlauf und das Verhältnis zwischen dem Objekt und dem Subjekt überhaupt.

Entsprechend dem Verfahren in der Analyse des prophetischen Erlebnisses soll in der folgenden Erörterung zunächst von der der subjektiven Erlebnisform entsprechenden objektiven Eingebungsform ausgegangen werden. Wir müssen die Eingebungsstruktur in ihrer für das Erlebnis gegebenen Gegenständlichkeit durchschauen, um die von ihr bestimmte Erlebnisform erfassen zu können. Der methodische Ausgangspunkt gebietet uns, in das auf einen gewissen Gegenstand ausgerichtete Gefühl nicht früher Einsicht zu nehmen, als eine Erkenntnis vom Charakter dieses Gegenstandes selbst gewonnen ist. Und noch etwas: der prophetische Akt umfaßt sowohl eine Eingebung wie ein Erlebnis. Denn auch das Transzendente (die Eingebung) ist für das prophetische Bewußtsein real und gegenständlich. Man wird also phänomenologisch nur dann dem Erlebnisbestand gerecht, wenn man die als wirkliche Gegebenheit erlebte Transzendenz in den Kreis der Untersuchung einbezieht [1].

[1] Vgl. Koigen D., *Über die letzten Fragen der Historie*, »Ethos«, I 594. Koigen sieht im Gegensatz zu Husserl auch im sonstigen Geschehen

Was hat nun der Prophet, abgesehen von allem Inhalt und von allem Tatsächlich-Formalen, als die wesenhaft eigentümliche Weise des Eingebungsaktes angesehen und erlebt? Worin bestand das Besondere der Eingebungsart?

b) Das Wesen der Eingebung

Die Sonderung in Inhalt und Form, die wir in Bezug auf die Offenbarung, sowohl als auf eine An-sich-Wirklichkeit als auch auf eine Erlebnisgegebenheit, vornehmen, ist nicht ohne weiteres selbstverständlich. Vom dogmatisch-theologischen Standpunkt ist jede Offenbarung ein Unteilbares, ein Atomhaftes. Auch in der modernen Religionsphilosophie wird nicht selten jede Teilbarkeit des Offenbarungserlebnisses bestritten [1]. Und wenn wir diese Analyse vornehmen, so ist dies nicht durch das logische Dogma der unbedingten Wechselbezüglichkeit von Inhalt und Form veranlaßt. Sie ergab sich vielmehr als Strukturprinzip aus einer sachlichen, phänomenologischen Betrachtung der prophetischen Erlebnisbeschreibungen. Die Äußerungen der Propheten weisen nämlich auf zwei Grundmomente hin, die von zentraler Bedeutung zu sein scheinen. Diese Gemütsoffenheit für bestimmte Sachverhalte scheint keine subjektive Zufälligkeit gewesen zu sein. Vielmehr ist sie darin begründet, daß diese beiden Elemente von strukturbildender Notwendigkeit für die Eingebungsakte an sich gewesen sind. Die Eingebung wurde wohl erst durch diese Elemente konstituiert. Das Erlebnis als ihr Korrelat mußte ihr notwendigerweise strukturell entsprechen. Um den gesetzmäßigen Charakter, der im Sinne der Eingebung selbst beschlossen ist, zu begreifen, muß zunächst die Frage nach dem Wesen der Eingebung gestellt werden.

Zur Beantwortung dieser Frage ist es nötig, daß man alles von der »Eingebung« abstrahiert, was nicht zu ihrem unentbehrlichen, wesensmäßig notwendigen Bestand gehört. Es muß all das ausgeschaltet werden, bei dessen Fehlen die Eingebung nicht undenkbar ist.

---

gerade im Transzendenten, »das letzten Endes dem Bewußtsein sein Material bietet... das Kriterium des Realen«.

[1] Vgl. Brunner, *Religionsphilosophie evangelischer Theologie*, 7. (Im Handbuch der Philosophie von Bäumler und Schröter).

Da wir jetzt auf das Wesensformale gerichtet sind, so sehen wir nicht nur von den inhaltlichen (z. B. vom Pathosmotiv), sondern auch von allen zufällig-formalen Momenten ab. Wir abstrahieren sowohl von der Inhaltswirklichkeit der Eingebung als auch von der Erscheinungs- und Wahrnehmungsform des tatsächlichen prophetischen Aktes. Was übrig bleibt, ist das Gesetz, das Wesen. Und dieses reine Gebilde gilt es hier zu erfassen.

Die geläufigen Definitionen suchen, die Offenbarung, die Eingebung vom psychologischen oder im besten Falle vom anthropologischen Standpunkt zu erfassen. Doch wird ein sinngerechtes Verstehen der prophetischen Auffassung von der Eingebung nie möglich sein, solange man den der Eingebung immanenten metaphysischen Sinn übersehen wird. Das anthropologische Moment, das für die Eingebung als Tatsache von zielmäßiger Bedeutung ist, besagt nichts über das Wesensmäßige, über die Offenbarung als reine Gestalt. Wir fragen: Was bedeutet für den Propheten Eingebung wesensmäßig, Eingebung an sich, unabhängig von jeder Impression, von ihrem Aufgenommenwerden durch den Propheten?

c) Das Ereignis der Offenbarung

In ihrer zweckfreien, von keiner Bestimmtheit getrübten Reinheit, bei völliger Außerachtlassung aller subjektiven und objektiven Inhaltlichkeit, zeigt sich die Form der Eingebung als Ereignis. Das ist ihr Wesen, ihre Gestalt. Wer auch Geber oder Nehmer, was auch Motiv oder Inhalt und wie auch die tatsächliche Erscheinungsart der Eingebung sein mag, stets bleibt sie Ereignis, d. h. etwas was neu in den Gang der Zeit einschlägt, was die Zwangsläufigkeit durchbricht und als nicht Dagewesenes vor sich geht.

Die Offenbarung ist ein Verkehr, sie wird als Dynamisches, als ein Geben, nicht nur als ein Gegebenes erlebt; nicht ein Vorgefundenes, sondern ein Dargereichtes ist in ihr vorhanden. Die Wortgaben werden als Bewegungserzeugnis, als wortwerdende oder als wortgewordene Transzendentheit aufgefaßt. Denn die Worte entstehen im Geben und aus historischer Aktualität heraus, sie kommen aus einem lebendigen

Wollen, sind »ursprungsfrisch«, reich an Gegenwart, und haben nicht die Starrheit immergültiger, gegenwartsloser Gesetze.

Die Offenbarung ist die an Bedeutsamkeit reichste aller möglichen Begebenheiten. Sie stellt sowohl durch ihre objektive Wertüberlegenheit wie durch ihre subjektive Überwältigungskraft ein einmaliges Ereignis dar, das im Leben des Einzelnen (z. B. als Berufungsereignisse) wie im Leben des Volkes einen entscheidenden Umschwung nach sich ziehen kann.

Im folgenden soll das Wesen des Ereignisses ohne Rücksicht auf Anlaß, Ursache und Gegenstand, soll das Ereignis überhaupt betrachtet werden. Denn obwohl hier die prophetische Eingebung den unmittelbaren Gegenstand der Untersuchung bildet, gilt alles darüber Gesagte für geistige Ereignisse jeder Art und insbesondere für die aus dem Leben der Religion.

Eine Ereignisanalyse ist für die Wesenserkenntnis eines geistigen Aktes durchaus notwendig, auch wenn nur eine Erlebniswesenheit erkannt werden soll. Denn das gegebene Erlebnis ist einseitig subjektiv, im Ereignis dagegen zeigt sich das Erlebnis in seiner objektiven Gestalt. Wenn z. B. der Mensch A einen Menschen B erlebt, so erhalten wir in der Beschreibung dieses Erlebnisses durch A ein »gültiges« Bild seiner selbst, nicht aber ein Bild von B. Wollen wir beide Komponenten gleich berücksichtigen, oder richtiger: wollen wir den Ablauf selbst geben, d. h. die Erlebnisfunktion in ihrer Relation zum Gegenstand, so müssen wir das Erlebnis als Ereignis beschreiben.

Der prophetische Akt war in erster Linie ein Ereignisakt, nicht nur ein Erkenntnisakt. Der Prophet hat nicht nur einen Inhalt, ein Pathos oder Ethos erfahren, sondern auch eine Beziehung, eine Form, in der ihm der Inhalt zuteil zu werden pflegte. Erst die Form, das Ereignis, drückt der Erkenntnis das Siegel des Prophetischen auf.

d) Das Ereignis und seine Bedeutung

Zwei Subjekte wirken im Gesamtprozeß der Eingebung: ein Offenbarungsgeber und ein Offenbarungsempfänger. Um das Gesetz der Eingebung zu verstehen, müssen deren Beziehungen und Bedeutungen für beide Partner geklärt werden. Zunächst: Wie stellte sich der Prophet die Bedeutung des Offenbarungsereignisses für das transzendente Wesen vor?

Bevor die Beantwortung dieser Frage versucht werden soll, bleibt noch zu erläutern, was der Begriff des göttlichen Wesens für das prophetische Denken bedeutet hat.

Im Abschnitt über das prophetische Gottesverständnis wird nachzuweisen sein, daß die Propheten niemals über Gott als ein Ansichsein, als eine seiende Letztheit reflektiert haben. Stets ist es Gott in Beziehung zum Menschen, von dem sie sprechen. Nicht »Gott an sich«, sondern »Gott bezüglich« ist der Gegenstand ihrer Vorstellungen. Dieser Bezüglich-Gegebene war für sie stets ein pathetisch Bestimmter. Was ihrer Gottesvorstellung zugrunde lag, war nicht die Allgemeinheit des Wesens, sondern die Bestimmtheit des Pathos.

Infolgedessen muß die angeschnittene Bedeutungsfrage anders gefaßt werden, nämlich: was bedeutet das Offenbarungsereignis für das göttliche Pathos?

Zugleich soll die Frage gestellt werden: Was bedeutet das Offenbarungsereignis für den Prophetenpartner? Auch hier muß die Einschränkung gemacht werden, daß nicht an den Propheten überhaupt gedacht wird, für dessen Schicksal und Charakter sich aus diesem Ereignis die mannigfachsten Folgen ergeben konnten. Es handelt sich ausschließlich um seine Bedeutung für den prophetischen Erlebniskomplex und seelischen Habitus, insofern diese unmittelbar von den Eingebungserfahrungen beeinflußt worden sind.

e) Die Ereignisanalyse

Jedes Ereignis wird wesensmäßig von zwei Momenten konstituiert. Da es ein zeitlich beschränktes ist, muß es einen Anfang, und da es kein beharrliches ist, muß es einen Verlauf nehmen. Anfang und Verlauf bilden die eigentliche Struktur jedes Ereignisses. Das erste Moment wird durch eine Änderung des vorangegangenen, des ursprünglichen Zustandes, das zweite Moment durch eine eigene, fortlaufende Bewegungstendenz ermöglicht. Werden und Sein gehen im Ereignis ineinander über. Im ersten Moment sind es ein Abbrechen und Aufhören, in den darauffolgenden Momenten ein Fortsetzen und Weitergehen. Das reine Ereignis ist also stets zweigliedrig.

Jedes Ereignis ist also eine Zusammensetzung von Vor-

kommnissen. Das erste bezeichnen wir als die Wendung, das zweite als die Richtung[1].

Jedes Ereignis ist in seiner zweiten Phase ein gewordenes Werden. Als Gewordenes ist es Wendung, als Werden — Richtung. Wendung und Richtung sind charakterbestimmend und sinnentscheidend für jedes Ereignis. Sie machen seine Gesamtstruktur aus.

Eine strenge Scheidung in Wendung und Richtung ist unmöglich, denn die eine geht in die andere über. Das konkrete Unterscheidungsmerkmal ist das der Bedeutung. Die Wendung hat Bedeutung für den Offenbarungsgeber, für den Ursprung, die Richtung für den Offenbarungsempfänger, für das Ziel. Im zweiten Moment manifestiert sich realiter der eigentliche Akt, im ersten sind Sinn und Grund gegeben; mit anderen Worten: im ersten erschauen wir das Ereignis in der Potentialität, im zweiten das Ereignis in der Aktualität. Will man den Charakter einer Ereigniswesenheit erfassen, dann muß man sich auch ihren Wurzeln zuwenden.

Wenn wir vom Gegenständlich-Tatsächlichen absehen und nur das Ereignismäßige im Auge behalten, so enthält dieser Rest nicht nur einen Akt als Sein, sondern auch einen Akt im Werden. Im genetischen Augenblick ist ein Aktwerden präsent. Will man also das Ereignis nicht in der begrenzten Gegebenheit, sondern in seiner Gesamtheit betrachten, will man nicht nur die Beziehung selbst, sondern auch ihre Quellen und Grenzen, d. h. den Ausgangs- und Zielpunkt der Beziehung sehen, so muß man das Genetische, soweit es sich unmittelbar mit der Beziehung berührt, mit in das Verstehen aufnehmen.

Da das Ursprungsmoment sich in der Aktualität abspiegelt, dürfen wir aus der Gegebenheit auf ihren Ursprung, aus der Richtung auf die Wendung schließen.

Wir betrachten hier einen Spezialfall, in dem das Ereignis ein dialogisches ist. Der zweigliedrigen Struktur entspricht hier ein paralleles, von Personen getragenes dialogisches Ver-

---

[1] Wendung heißt »die Richtung verändern; umkehren; sich in eine andere oder in entgegengesetzte Richtung bewegen« (Weigand, *Deutsches Wörterbuch*). Wenden, sich ändern, hängt mit wandeln zusammen (Kluge, *Etymologisches Wörterbuch*). Richtung ist die Wohinbestimmtheit, die Zielsetzung.

hältnis. Doch ist diese Entsprechung für die »ereignistheoretische« Gesetzmäßigkeit grundsätzlich irrelevant. Denn da es sich für diesen Standpunkt nur um die Data der reinen Ereigniswesenheit handelt, so kommt es dabei auf die psychologische Inhaltlichkeit nicht an.

Prinzipiell sei noch folgendes gesagt: die ereignistheoretische Methode will die Bewußtseinsakte als reine objektive Gebilde im Hinblick auf Ursprung, Verlauf und Ziel verstehen. Dazu ist nicht nur das »Gerichtetsein auf«, sondern auch das »Kommen von« mit zu berücksichtigen. Denn in jedem Ereignisakt vollzieht sich nicht nur eine Intention, ein Gerichtetsein des Bewußtseins auf ein Objekt. Der Intention geht ein Moment voran, in dem die Wendung stattfindet, in dem die Richtung wird. Eine Richtung ohne Wendung gibt es nicht. Der Beschluß, der Wille zur Errichtung wirkt in der Intention als reines Wendungsdatum mitten in der Richtungswirklichkeit mit. Nur absolut unmittelbare Erfahrungen sind wendungsrein oder haben ein Minimum an Wendung. Sprachlich finden solche Ereignisse ihren Ausdruck in einer Interjektion.

Wir müssen uns bemühen, auch die Wendung zu erfassen. In ihr wird das Unmittelbare zum Mittelbaren, das Potentielle zum Aktuellen. Wenn es uns gelingt, das Unmittelbare aufzufangen, dann haben wir auch den Ereignisursprung erfaßt[1].

f) Begriff der Wendung

Der Urvorgang jedes religiösen Ereignisses entspringt einer Wendung (Tropos). Das Ereignis im religiösen Leben ist eben ein Geschehen, das erst nach einer gewissen stattgehabten Wendung möglich wird. Ein Durchbruch des Zwangsläufigen, eine Abkehr vom religionsfreien Zustand muß sich begeben, damit das Ereignis eingeleitet werden kann. In der

[1] Koigen begründet (im »Ethos«, I, *Über die letzten Fragen der Historie*) eine »Historische Gegenstandslehre«, die im Geschehen schlechthin ein ihm innewohnendes Eidos erblicken soll. Die wesenhafte Gestalt jedes historischen Geschehens äußert sich als »ein Verhältnis zwischen einer diesseitigen und jenseitigen Sphäre, zwischen Diesseits und Jenseits schlechtweg«. — Während also die historische Gegenstandslehre nur das historische Geschehen im Auge hat, erstrebt die Ereignistheorie ein ähnliches in Bezug auf Denkakte und will besonders die religiösen Erlebnisse als reine Ereignisse erfassen.

Wendung liegt der dunkle Übergang vom Motiv zur Initiative; in ihr wird das objektive Ereignis vom subjektiven Motiv erzeugt. Hier empfängt der Verlauf seine Potentialität und Tendenz. Insofern ist in jeder Ereignisfunktion die Wendung das Bedingende und die Richtung das Bedingte.

Die Wendung führt das zwangsläufig bestehende, dauernde Verhältnis in einen Verkehr über. Ihre Einmaligkeit unterbricht die einförmige Stetigkeit des Alltags. Verhältnis bedeutet einen überpersönlichen Zustand, ein durch objektives Gebot oder Gesetz ermöglichtes Gefüge, das dem Wesen nach auch ohne Zutun und Beteiligtsein der Verhältnispartner existieren kann. Das verhältnisstiftende Moment ist also ein übergeordnetes und absolut mittelbares. Der Verkehr dagegen ist ein gegenseitiges Geben und Nehmen; ein Prozeß, der restlos in den Grenzen des Persönlichen als aktuelles Miteinander verläuft.

Die Wendung ist stets ein Willensmäßiges. Die Propheten kennen keine von Gott ungewollte und unbeabsichtigte passive Enthüllung, sondern eine vorgehabte und vorsätzlich bestimmte Offenbarung. Auch ist jedes menschliche religiöse Ereignis, das Gebet etwa, soweit es aus einem spontanen Erlebnis kommt, ein Bewußtseinsmäßiges, ein Gewolltes.

Die Wendung ist am Ereignis dasjenige, was unmittelbar an das Vorangegangene anknüpft, dasjenige, was sich an der Quelle vollzieht. Sie ist stets das Ereignis am Ursprung. Weil sie das Entstehen einleitet oder ist, steht sie deshalb tief im Innern, in der Intimität des Ereignisträgers. In diesem Stadium trägt das Ereignis ein Maximum an Motiv und ein Minimum an Vorgang. Da ist sein Sinn ursprünglich gegeben, da ist es ungetrübter Trieb.

In der Wendung liegt der Anfang und der Antrieb, die Dynamik und die Potentialität des Ereignisses. Hier ist die Anregung zum Einschlagen einer neuen Richtung in ihrer Ursprünglichkeit und Reinheit zu finden. Die Wendung ist das erste Ergebnis der Initiative. An ihr gilt es, das Gesetz des Gesamtereignisses zu erfassen, bevor dieses ganz Tatsache wird. Davon als von einem Bewußtseinsereignis würden wir sagen: es muß erkannt werden, bevor das Bewußtsein intentional wird (da es Intention erst infolge des bewußtseinsimma-

nenten Intentionsgesetzes werden soll), bevor die Wendung zur Richtung wird.

Die Wendung, als Ereignis im Werden, bedeutet handlungsmäßig ein Ausdruckwerden des Wesens, ein Sichabkehren von der Verschwiegenheit und Ferne, ein Sichausgeben oder Geben Gottes in der Offenbarung und — des Menschen im Gebet. Sie ist eine Enthüllung dessen, was sonst verborgen ist. Insofern spielt sich das Ereignis ausschließlich auf der Ebene des Gebenden (des Transzendenten) ab. Das Geheimnis wird zur Gabe, das Verborgene wird offenbart. Darin äußert sich die Teilnahme, das macht die allgemeine Beteiligung Gottes am Offenbarungsereignis aus. In diesem Stadium liegt der Bedeutungswert der Eingebung für den transzendenten Partner: es ist gleichsam die »Ekstase Gottes«. In entsprechender Weise ist es ähnlich um das Gebet bestellt.

Diese Enthüllung des Verborgenen heißt eine Veränderung, deren Sinn ein doppelter ist. Sie bedeutet nämlich das Mittelbarwerden und das Mitteilbarwerden des Transzendenten.

Die Offenbarung ist kein Wesengeben, kein unmittelbares Sich-Selbst-Geben, sondern ein Wortgeben, ein Sichbekanntgeben. Das Wesen läßt sich vertreten und offenbart sich durch das Wort [1]. Der Herr präsentiert sich nicht, sondern läßt sich präsentieren [2]. Die eigentliche Funktion der Wendung zur Offenbarung ist das Mittelbarwerden des Unmittelbaren. Denn nur insofern es göttliche Mittelbarkeit gibt, kann es Offenbarung geben. Da aber die göttliche Totalität unmittelbar, also Nichtoffenbarung ist, bedeutet die Wendung zur Mittelbarkeit — ein Ereignis.

Damit hängt ein zweites zusammen. Die Offenbarung muß Mittelbarkeit und Ausdruck sein, weil Unmittelbarkeit und Wesen für den Menschen nicht faßbar ist, und was nicht für ihn ist, kann sein Geist nicht aufnehmen. Das Für-den-Menschen-Werden eines Göttlichen heißt Mittelbarwerden.

---

[1] Vgl. Heinisch P., *Das »Wort« im Alten Testament und im alten Orient*, Münster 1922, Biblische Zeitfragen, 7—8.

[2] Daß der Herr in den Visionen erscheint, bedeutet keinen Widerspruch dazu. Vgl. meine oben genannte Untersuchung über die prophetischen Visionen.

Mit der Mittelbarkeit, die als Wort für den Menschen wird, verknüpft tritt das Moment der Mitteilbarkeit auf. Erst das von Gott erzeugte mitteilbare Mittel, das Wort, ermöglicht die Offenbarung.

Zusammenfassend ist zu sagen: die Offenbarung ist keine Urtatsache, kein Urwerden, sondern ein Ereignis, ein gewordenes Werden. Weil Gott selbst nicht nur Offenbarung ist, weil er wesensmäßig der Unoffenbarte ist, stellt sich jede Offenbarung als Ereignis dar. Sie ist es, insofern eine Wendung zur Offenbarung vor sich geht. Diese Wendung ist das Entscheidende am Gesamtereignis der Offenbarung.

Offenbarung an sich, als Ereignis im ersten Stadium ihrer Geschichte, bedeutet nichts anderes als Wendung. Auch im Hinblick auf den Offenbarungsgeber und ungeachtet des prophetischen Nehmers ist sie Wendung und nichts sonst. Erst in der zweiten Phase reiht sich an sie die Richtungstatsache an, die aber selbst aus ihr hervorgeht.

Die Wendung ist eine Konstitutive der Offenbarung. Ohne sie gibt es Jenseits, »Intranszendenz«, aber keine Offenbarung.

g) Analyse der Mana-Erlebnisse

In den primitiven Religionen ist stets die Ahnung heimisch gewesen, auf ein hereinragendes Jenseits, auf ein Fatum, auf eine im Leben der Völker wirkende Macht [1] zu stoßen. Es ist üblich, diese Erlebnisse von der »Macht« als Offenbarungen zu bezeichnen. Eine Erörterung über die Richtigkeit dieser Auffassung soll im folgenden gegeben werden.

Der Primitive erlebt die Anwesenheit, die Vorhandenheit des Letzten als eine »Macht«, die »alles bewirkt, was über die gewöhnliche Kraft des Menschen hinausgeht«, als ein Mana [2], das in der ihn umgebenden Welt seinen heimlichen Aufenthalt hat. »Es haftet an Personen und Dingen und offenbart sich

---

[1] Vgl. Bertholet, *Das Dynamische im Alten Testament*, Tübingen 1926.

[2] Der Begriff Mana ist in die Religionswissenschaft zuerst von Codrington (*Melanesian Anthropology and Folklore*, 1891) eingeführt worden. Es ist ein melanesisches Wort, das in der Sprache der Südseevölker vorkommt. Vgl. Söderblom, *Das Werden des Gottesglaubens*, 37.

in Erfolgen, die einzig seiner Wirksamkeit zugeschrieben werden können« [1]. Diese Mächtigkeit ist, seit dem Moment ihrer Einkehr und Einwohnung in die Dinge, stets als Immanenz, als innewohnende Potenz gegeben. Sie kann sich zuweilen äußern, d. h. wirken. Diese Äußerungen finden statt, wenn die sie verkörpernden Dinge berührt oder entweiht werden. Die Wirkung ist dann eine Art reflexhaften, triebhaften Reagierens. Sie tritt nicht mittelbar ein, etwa durch Erzeugung von einem Reagenten. Es wird vielmehr eine Gegenwirkung betätigt, ein Widerstand von dem »Machtwesen« selbst gegen den Entweiher geleistet. Die »Macht« äußert sich also unmittelbar als das, was sie ist, als Macht, als Kraft. Sie zeigt sich leibhaftig, und erzeugt keinen Ausdruck, sondern Widerstand, sie erwirkt keine Vergeltung, sondern Gegenwirkung. Sie ist ewig stumm, d. h. sie verständigt sich nicht mit den Menschen über ihre Absichten und Wünsche. Und gerade in dieser Stummheit liegt die unendliche Rätselhaftigkeit, die von der hilflosen menschlichen Ahnung als stets drohende Gewalt empfunden wird.

Auch am Tabugegenstand [2], der auch, falls er dauernd eine ihm innewohnende Macht zeigt, zum Fetisch wird, pflegt man keine Ausdruckstätigkeit zu erfahren. Man kann von ihm weder behaupten, daß eine Gottheit sich offenbart, noch daß eine Gottheit etwas offenbart. Das erste nicht, weil der Tabugegenstand niemals die Gottheit selbst, sondern nur von ihr besessen ist, und Besessenheit ist nicht Leibhaftigkeit. Das Ding selbst als Ausdruck aufzufassen, als Offenbarung der »Macht«, liegt dem Primitiven fern. Für ihn ist der Gegenstand nicht als Ausdruck von der Gottheit offenbart worden; er ist lediglich eines Tages von der materiell gedachten göttlichen Wesenheit ergriffen worden und seither von ihr besessen. Das Nämliche gilt für den Häuptling und andere mit »Macht« begabte Personen.

---

[1] »Dem Mana der Ozeanier entsprechende Begriffe sind bei vielen anderen Völkern nachgewiesen worden«. Ankermann B., *Die Religion der Naturvölker*, bei Bertholet-Lehmann, Lehrbuch der Religionsgeschichte, I 149.

[2] Das polynesische Wort Tabu bedeutet eine dem göttlichen Wesen innewohnende Kraft, die sich darin äußert, daß alles, worauf sie sich erstreckt, dem Gebrauch gewöhnlicher Menschen entzogen wird.

Es scheint deswegen eine den Vorstellungen der Primitiven widersprechende Annahme vorzuliegen, wenn man von seinem Offenbarungserlebnis spricht. Er erlebt Besessenheiten, nicht Offenbarungen; er kennt Wirkung, nicht Ausdruck des Göttlichen. Die Wirkung, die zugleich Verwirklichung ist, bleibt dem Wesen der Offenbarung fremd. Offenbarung ist nur Mitteilung, aber keine Verwirklichung.

Im Manavorgang vollzieht sich also keine Wendung, kein Anderswerden des Wesens. Es geschieht nur ein Übergang von der Potentialität zur Aktualität. In der Offenbarung findet ein Veränderungsakt statt, ein Ausdruckwerden des Wesens, im Manavorgang dagegen verwirklicht sich eine Auswirkung der Kraft. In der Offenbarung ereignet sich ein Sprung aus der transzendenten Sphäre, in dem Manavorgang — die Entladung einer Immanenz.

Das Wesen der Wendung zur Offenbarung haben wir als den Weg zur Mittelbarkeit und Mitteilbarkeit bezeichnet. Dem stehen die Unmittelbarkeit des Gegebenseins und die Unmitteilbarkeit des Stummseins im Manavorgang konträr entgegen.

Die Vorstellungskreise von Mana und Tabu haben sich ursprünglich um das Faktum der Kraft wie um ein Zentrum gebildet. Denk- und Handlungsweise des Primitiven nimmt auf den Nutzen Bedacht. Die Welt zerfällt für ihn in zwei Hälften, eine gefahrdrohende und eine ungefährliche. »Der ethische Unterschied existiert für den Primitiven nicht« [1]. Die Offenbarung hat stets ein Pathos, ein gottgewolltes Ethos, einen göttlichen Wert zu ihrem Ausgangs- und Mittelpunkt.

h) Begriff der Richtung

Wenn der Wille sich in Tat umsetzt, wenn die Absicht zur Tatsache, der Wunsch zum Ereignis wird, dann bedeutet dies das Wirklichwerden der in der Wendung wirkenden Absicht. Statt Mittelbar- und Mitteilbarwerden gibt es jetzt Wort und Rede, Mittel und Mitteilung. Der Hauptvorgang vollzieht sich jetzt nicht mehr als Ereignis am Ursprung, sondern als Ereignis am Ziele. Nicht der Ausgangspunkt und der Geber,

[1] Ankermann, a. a. O., 152.

sondern der Zielpunkt und der Nehmer sind jetzt charakterbestimmend. Das Ziel, auf das sich nun die Dynamik der Vorkommnisse konzentriert, bedingt die Richtung, den Weg und den Charakter des weiteren Ereignisverlaufs. Die Echtheit und Fülle der Wendung gehen nun in die Formen der Richtung über.

In der Wendung vollzieht sich die Formung des Ereignisses, in der Richtung ist die Form gegeben. Dort findet das Entstehen, hier der Verlauf der Verwirklichung statt. Erst hier gewinnt die Urabsicht ihren Ausdruck und ihr Gepräge. Die Richtung gibt deshalb die eigentliche Gestalt des Ereignisses ab; aus ihr ist die Bestimmtheit und das Maß für die Struktur jedes Ereignisses abzulesen.

Im gleichen Sinne ist daher die Richtung Gestaltung der Wendung. An der Richtung kann man einerseits das Ereignis selbst messen und bestimmen, andererseits ist man imstande, aus ihr zu schließen, wo und worin die Wendung, die uns nur selten gegeben, anzusetzen ist.

Die Richtung bedeutet die Wohinbestimmtheit des Ereignisses, das Ziel für die aus der Wendung hervorgehende Absicht. In ihr gestaltet sich auch der Offenbarungsvorgang als eine Darbietung an jemand. Insofern verlegt sich der Schwerpunkt der Offenbarungsbedeutung auf die Seite des Empfängers. Aus einem Bestimmtsein wird schließlich ein Vorhandensein für jemand. Darin ist ein Maximum an Vorgang präsent.

Denn Offenbarung ist kein zielfreies Künden, kein Verschwenden an einen Unbestimmten, kein Reden im Monolog. Jede Offenbarung ist Eingebung, Enthüllung und Zuteilung, Entäußerung und Bescherung zugleich. Eine zielfreie, intransitive Offenbarung kommt im prophetischen Schrifttum nicht vor. Grundbestimmend ist es, daß die Propheten nur eine Anrede, ein Offenbaren-an gekannt haben.

Das Prädikat des Transitiven bezeichnet ein nicht wegzudenkendes, wesentliches Moment der prophetischen Offenbarung, die eine auf den Menschen abgezielte und gerichtete Wendung Gottes ist. Diese Richtungsbeschaffenheit ist die Entfaltung der Wendungsabsicht. Daraus ist zu schließen, daß schon für die prophetische Vorstellung dem Ursprung der Offenbarung eine Zielgebundenheit oder Zielstrebigkeit innegewohnt haben muß.

Den Wesensvorgang der Offenbarung, das Gesetz ihrer Funktion bezeichnen wir daher als Anthropotropismus. Der Richtungswert äußert sich durchgehend in allen Momenten der Offenbarung. Er ist gestaltend, charakterbestimmend und sinngebend sowohl für die Ereignisstruktur wie für das Erlebnisgefühl.

Aus der Richtungsbestimmtheit ergeben sich zwei Grundgesetze der Ereignisverfassung. Erstens besagt sie, daß nicht nur die Initiative, sondern auch der Akt selbst von dem Transzendenten ausgeht (Gott —); daß also die Initiative Gottes nicht etwa ein von dem Menschen ausgehendes Ereignis veranlaßt. Zweitens ist entscheidend, daß nicht nur der Verkehr von Gott ausgeht, sondern daß er auch auf den Menschen gerichtet ist (Gott — Mensch).

In der Richtung äußert sich also das Gesetz, die Ordnung des Ereignisses. In ihr ist deshalb das Wesensformale zu erblicken.

i) Die altorientalische Mantik

»Es gibt wohl kaum ein Volk der Erde, das nicht in irgend einer Form Offenbarungen seiner Götter kennt, jedenfalls kein orientalisches« [1]. Bei allen orientalischen Völkern begegnet uns die Mantik [2], das ist die Kunst der Wahrsagung, die sich auf den Glauben stützt, daß der verborgene Wille der Götter sich durch mancherlei Zeichen zu äußern pflege. Ohne hier auf eine Wesensbetrachtung dieser Erscheinung einzugehen, wollen wir nur vermittels der aus der dargelegten Wesensbestimmung der prophetischen Offenbarung gewonnenen Merkmale die prophetische Eingebung mit der Mantik vergleichen.

Diesen Erscheinungen fehlen die Grundmerkmale, die dem prophetischen Akt eigen sind. Sie sind entweder als Ereignis ohne Richtung oder als Ereignis ohne Wendung anzusehen. In der Leberschau [3] der Babylonier etwa wurde nur eine Bekundung des göttlichen Willens gesucht, die sich durch ein bestimmtes Zeichen äußern sollte. Diese Begründung

---

[1] Sellin, *Der israelitische Prophetismus*, 201.

[2] Vgl. Hauer, *Die Religionen*, I 464 ff.

[3] Ezechiel kennt sie als babylonische Sitte (vgl. Ez. 21, 26).

war nicht als eine Mitteilung, als auf einen Menschen hinzielende und gerichtete Eingebung aufgefaßt worden. Das Geheimnis enthüllte sich. Die Enthüllung aber faßte man nicht als eine Mitteilung auf. Das aus der Leberschau sich ergebende Zeichen gab sich nicht selbst, sondern wurde vom Menschen genommen. Diese Bekundung ist also eine Offenbarung ohne Richtung. Demgegenüber ist prophetische Eingebung gebend und vollzieht sich als ein Akt für jemand.

In der Weissagung ereignet sich eine Offenbarung ohne Wendung. Was ihr fehlt, ist der spezifische Ursprung der prophetischen Eingebung, die vom Transzendenten ausgeht. In der Weissagung liegen Ursprung und Initiative bei dem Menschen. Der Mensch ist es, der durch Anwendung von bestimmten technischen Mitteln oder durch Ausführung von gewissen asketischen oder ekstatischen Übungen die Weissagung veranlaßt.

Das Deuteronomium verbietet in eindeutiger Weise die Losorakel als eine der Religion Israels widersprechende Sitte [1]. Gegenüber jeder Losbefragung, dem sogenannten *qesem*, der als heidnischer Brauch bezeichnet und verboten wird, wie auch gegenüber der technisch-magischen Weissagungskunst überhaupt hebt das Deuteronomium die prophetische Offenbarung hervor, die von jener wesensmäßig unterschieden wird.

Als verwandte Erscheinung sind die Kundgebungen der Götter in den Traumgesichten anzusehen. So wird Gilgamesch mehrmals durch Träume über die Zukunft unterrichtet [2]. Bei den orientalischen Völkern sind es besonders Könige, denen derartige Kundgebungen zuteil werden.

Diese Form aber, die sich durch ihren Traumcharakter von der prophetischen Offenbarung grundsätzlich unterscheidet, kommt bei den klassischen Propheten nicht vor [3]. Auch die Nachtgesichte des nachexilischen Propheten Zacharia sind nicht als Träume aufzufassen. Jeremia bekämpft die Offen-

[1] Vgl. Deut. 18, 9—14; auch I Sam. 15, 23; Hos. 4, 12; Jud. 8, 27.

[2] Vgl. Gilgamesch-Epos, übersetzt von Ungnad A. u. Gressman H., Göttingen 1911.

[3] Vgl. jedoch Gen. 28, 12; 31, 9—13; Num. 12, 6; I Reg. 3, 5; 9,8 II Reg. 3, 5; 9, 2.

barungsträume als Schwindel [1]. Nur in der Apokalyptik [2] begegnet uns diese Offenbarungsform.

Im allgemeinen meint Sellin: »Zu der Form der Offenbarung, wie sie uns in Israels Schriftpropheten entgegentritt, ist bis jetzt auch nicht der Schatten einer Analogie aus der altorientalischen Religionsgeschichte erbracht« [3].

k) Die Kategorie des Tropos

Wir nehmen das Offenbarungsproblem wieder auf. Was bedeutet für den Propheten die Eingebung schlechthin? Wie ist für ihn das Eingebungsereignis metaphysisch möglich?

Das Pathosmotiv beantwortet lediglich die Inhaltsfrage, nicht die Formfrage. Aus dem Begriff des göttlichen Pathos überhaupt geht noch keineswegs das Offenbarungsereignis hervor. Pathos ist Gegenstand der Mitteilung, muß es aber nicht werden. Die Offenbarungsnotwendigkeit wohnt ihm also nicht inne.

Es muß also eine andere Kategorie als primäre Voraussetzung der Prophetie geben. Diese Kategorie ist aus der Tatsache, aus dem Ereignis selbst abzuleiten. Sie ist der Sinn des Ereignisses. Was wir als Sinn jedes Ereignisses überhaupt hingestellt haben, die Synthese von Wendung und Richtung, den Tropos, das findet sich auch im prophetischen Ereignis. Es ist die Troposneigung, die tropische Tendenz des Ewigen, auf die das Ereignis der Offenbarung zurückgeht. Ebenso wie das Pathos, eignet ihm auch der Tropos. Der Wille zur Mitteilung, zur Offenbarung, bildet die letzte Voraussetzung der Prophetie; nicht die Abgeschlossenheit, die absolute Distanz, die Isoliertheit, sondern die Gemeinsamkeit und die Bezogenheit.

Im Offenbarungsereignis tut sich die praktische Weltzugewandtheit Gottes kund, aus der heraus das Ernstnehmen menschlichen Tuns und Verhaltens und das Sichkümmern um Welt und Geschichte allein zu verstehen sind. Nicht daß man erst um Offenbarung zu ersuchen brauchte und den Willen zur Offenbarung erst wecken müßte: aus freien Stücken, ursprünglich und freiwillig entsteht die Wendung, die auf den Prophe-

---

[1] Vgl. Jer. 23, 25—32; Zach. 10, 2. [2] Vgl. Dan. 2, 1 ff.

[3] Sellin, ebenda, S. 218 f.

ten abzielt und zustrebt. Der Tropos, die Grundäußerung der Weltzugewandtheit, macht die auf den Menschen gerichtete Wendung möglich.

l) Die Prophetie als Anthropotropismus

Der religiöse Mensch kennt die Erscheinungen der Religion nicht als Erlebnis, sondern als objektives Ereignis. Auch wenn er betet, faßt er sein Gebet nicht als Entladung eines innerlichen, nur subjektiv wirklichen Gefühls, sondern stets als Wirklichkeit, als einen Vorgang, der sich zwischen ihm und einem transzendenten Gegenüber abspielt. Dem Vorgang selbst wohnt Wirklichkeit inne. Das Ereignis ist ein zeitlich Isoliertes und steht im Gegensatz zum Erlebnis, das aus der Kontinuität herauswächst.

Vom ereignismäßigen Standpunkt aus gesehen, muß die Eingebung, die dem Propheten realgegenständlich gegeben ist, als ein von einem Wendungs- und einem Richtungsmoment zusammengesetztes Gebilde erfaßt werden. Sie bedeutet wesensmäßig ein tropisches Tun Gottes, dem nur eine einzige Bestimmtheit zukommen muß, nämlich: die Richtung auf den Propheten. Die Eingebung ist eine auf den Menschen gerichtete Wendung Gottes. Ihre Ereignisstruktur ist eine anthropotropische, sie geht von Gott zu Mensch. Mit anderen Worten: die Offenbarung ist ein Ereignis, dessen Wendung und Richtung als transzendente Vorgänge erlebt werden. Der Prophet ist nicht imstande, das Ereignis der Offenbarung herbeizuführen. Das Ereignis ist vom Standpunkte des Propheten ein oktroyierter, fremder, ichfreier, willenstranszendenter Vollzug. Er leistet nicht das Ereignis, sein Anteil beschränkt sich auf Empfangen und Erleben.

Daß die Prophetie nicht vom prophetischen Ich erzeugt wird, liegt im Begriff der Eingebung überhaupt. Daß er aber die Prophetie nicht aus der Luft holt als irgend eine wunderbare, rätselhafte Gegebenheit, daß er sie in keiner Weise veranlassen, hervorrufen und wecken kann, daß sie auf den Propheten gerichtet und für ihn bestimmt ist, daß die Persönlichkeit Gottes sich persönlich an ihn wendet, nicht nur ihn hören läßt — das alles bedeutet Anthropotropismus.

Aus diesen Momenten ergeben sich folgende Merkmale der Prophetie.

1) Die Prophetie ist keine rätselhafte, anonyme, unpersönliche, unbekannte Gegebenheit, sondern die Kundgebung einer bestimmten Person, sie ist also von jemand.

2) Die Prophetie wird nicht durch den Propheten veranlaßt, sie ist nicht ein menschliches, sondern ein transzendentes Erzeugnis.

3) Die Prophetie ist an eine Person gehalten.

4) Der Urheber selbst ist auf die prophetische Person gerichtet. Die Prophetie ist ein persönliches Mitteilen an den Propheten.

m) Anthropotropismus und Theotropismus

Wenn man die Gesamtheit der religiösen Akte ereignistheoretisch betrachten will, d. h. gegenständlich strukturell und von aller subjektiven und objektiven Tatsächlichkeit losgelöst, so muß man die Untersuchung auf das rein Formale richten, auf das Gesetz, das als Ordnungsprinzip den objektiven Ereignisvorgang aufbaut und bestimmt. Dieses Ordnungsprinzip bildet das Grundmaß für den Strukturcharakter aller religiösen Ereignisse. Dem Verhältnis der beiden Grundbestandteile, der Wendung und Richtung zueinander entsprechend gestalten sich wesenhaft alle religiösen Höhen- und Tiefenerlebnisse.

Bei der Anwendung dieser Strukturkategorien auf die religiösen Phänomene lassen sich indessen hauptsächlich zwei Ordnungstypen feststellen. Das religiöse Erlebnis wird erlebt entweder als eine Wendung des Transzendenten in der Richtung auf den Menschen oder als eine Wendung des Menschen in der Richtung auf den Transzendenten. Je nach dem Wendungsursprung und Richtungsziel sind die religiösen Ereignisse in anthropotropische und theotropische einzuteilen. Weder ist das eine begreifbarer noch das andere unwirklicher. Im Grunde geschieht für das religiöse Bewußtsein in beiden Ereignisformen dasselbe, nämlich: eine Fühlungnahme, ein Verkehr zwischen Schöpfer und Geschöpf.

Der ersten Ereignisklasse entspricht das Erlebnis von einem Angesprochenwerden des Menschen durch ein Transzendentes, ein Gefühl, daß das Göttliche auf den Menschen

zukommt, sich an ihn wendet und auf ihn richtet. Im allgemeinen ist jedes Erlebnis, worin man ein Ereignis erfährt, das von dem Menschen nicht veranlaßt, aber auf ihn bezogen ist, worin man also das Gerichtetsein eines Transzendenten auf den Menschen empfindet, als Anthropotropismus zu bezeichnen.

Dieser Ereignistypus entspringt einem Antrieb, einem Willen, der dem Menschen nicht immanent ist. Es wird daher gewissermaßen das Wirken einer Theonomie erlebt, die, unabhängig von menschlichen Anregungen und Wünschen, einen Kontakt zwischen Gott und Mensch herstellt.

Die Analyse der prophetischen Eingebungsform hat den Anthropotropismus als eine Grundbestimmtheit aufgezeigt. Doch sind keineswegs alle anthropotropischen Erlebnisse prophetisch; sie kommen auch in unprophetischen Erfahrungen vor. Ob sie in jeder theistischen Religion heimisch sind, bleibt noch zu untersuchen.

Bei den Propheten ist die ausgeprägteste Form der anthropotropischen Erlebnisse nachzuweisen. Sie sind deswegen als Erlebnisträger dieser Ereignisart anzusehen. In diesem Sinne stellt die Prophetie einen religiösen Grundtypus dar [1].

Aus dem Sinn dieser Ereignistatsache geht eine grundsätzliche Bejahung und Würdigung des Menschen hervor. Aus der Tatsache der Wendung, daraus, daß Gott den Menschen will und braucht, entwickelt sich eine einzigartige Stärkung des Selbstbewußtseins, das sich auf das Gefühl stützt, das Ziel dieser religiösen, richtiger: metaphysischen Ereignisdynamik zu bilden. Denn diese Zielstellung des Menschen ist eine Wertbetonung. Der Mensch ist das Ziel — heißt aber nicht: der Mensch ist der Zweck. Das Ziel bedeutet Aufgabe und Sendung.

Der Anthropotropismus ist eine spezifisch religiöse Kategorie. In ihm äußert sich das Angewiesensein der Werte auf den Menschen. Aus ihm ergibt sich ferner der Berufungsgedanke, der den Zusammenhang von Idee und Person bedeutet. Die Verbindung zwischen diesem Menschen und die-

[1] Für P. Tillich bildet der Prophetismus keinen religiösen Grundtypus, sondern lediglich eine Spielart der Theokratie. Vgl. seine *Religionsphilosophie* in Dessoirs Lehrbuch der Philosophie (Die Philosophie in ihren Einzelgebieten, 811 f).

sem Wert, zwischen dem Reich der objektiven Werte und dem Leben einer bestimmten Person, ist ein eigentümlich religiöser Zug.

Ein Gegenstück zu diesem Typus ist das theotropische Ereignis, in dem eine auf Gott sich richtende Wendung des Menschen vor sich geht. In den gebundenen Konfessionen, in denen ein bestimmter Ritus von Handlungen und Gebeten ausgeübt wird, ist der Theotropismus die gewöhnliche Erlebnisform. Auch bei den Primitiven, wo Übungen ausgeführt werden, um den Zustand der Ekstase herbeizuführen, die also ein menschliches Bemühen und Werben um den Kontakt mit Gott darstellen, wo die Zauberkulte vermittels einer Nachahmungspraxis Verbindungen mit der Gottheit entstehen lassen wollen, stoßen wir auf theotropische Phänomene.

Das theotropische Erlebnis ist sich selbst ein Ziel, das anthropotropische dagegen ist nur Mittel: es geht um die Verwirklichung einer Aufgabe. Dort handelt es sich oft um ein Momentanes, um den Erlebnisaugenblick, hier um ein Dauerndes, um das Leben jenseits und außerhalb der Erlebnisse.

Ein Gegenstück zu der anthropotropischen Wendung Gottes bildet die theotropische Bekehrung des Menschen zu Gott. Mitunter jedoch wird behauptet, daß die Bekehrung von einem anthropotropischen Erlebnis begleitet zu werden pflegt, »als ob eine höhere Macht von Außen eingeströmt und zur Herrschaft gelangt sei« [1]. Doch ist die Struktur des Bekehrungsvorganges selbst theotropisch.

Wie der Prophet als Erlebnisträger des Anthropotropismus, so ist der Priester als Erlebnisträger des Theotropismus anzusehen.

Der Priester vertritt das Volk vor Gott. Sein Beruf ist, Handlungen, die auf die Gottheit zielen, zu vollziehen. In der Urzeit konnte jedermann die kultischen Handlungen ausführen [2]. Wenn diese nachher auf den Priester übergegangen sind, so lag selten das Bewußtsein vor, der Priester wäre von der Gottheit dazu berufen worden. Nicht auf eine Berufung,

---

[1] James-Wobbermin, *Die religiöse Erfahrung in ihrer Mannigfaltigkeit*, Leipzig 1907, 217.

[2] Auch in Israel stand ursprünglich das Opfern jedem Manne zu, vgl. Ex. 24, 5; Ri. 6, 19; 13, 19; I Sam. 1, 3; 2, 13; 14, 34; II Sam. 6, 13. 17 ff.

sondern auf eine Begabung wird die Übertragung der kultischen Verrichtungen auf den Priester zurückgeführt. Dem entspricht auch die Tatsache, daß der Priesterberuf erblich war [1]. Die Zauberei wie die Beschwörung, die Heilkunst wie die Mantik, das Opfer wie das Gebet — sind Akte, die vom Menschen ausgehen und auf Gott hinzielen.

Es ist nicht nur die Verschiedenheit der Verhältnisformen, die für diese Ereignistypen kennzeichnend ist; ihr entspricht zugleich eine Verschiedenheit der Verhältnisinhalte und Motive.

Der Ausdruck des Theotropismus ist der Kultus. Sein Gefühlskreis ist Sehnsucht und Erfüllung, seine seelische Sphäre ist die des Verlangens nach Gott, seine Richtung die von Mensch zu Gott. Der Ausgangspunkt ist die Seele, die Person, das Ziel die Gottheit. Die Interessiertheit ist eine menschliche; Hilfe, Schutz und Eingreifen ins Diesseits wird verlangt, Gott soll in den Verlegenheiten und Nöten des Lebens die Lösung geben. Ein Entrücktsein aus der Tatwelt, ein Zug zur Passivität sticht hervor. Resignation und Weltverneinung sind nicht selten.

Das theotropische Ereignis als charakteristische Leistung des Menschen drückt dessen Lebenslinie aus. Die Aktivität des theotropischen Menschen — gemeint ist der Idealtypus — ist dem Jenseits gewidmet, sodaß kein wesentliches Interesse für die Welt übrig bleibt, daher die Resignation und der ethische Indifferentismus. Sein Geist ist dem Diesseits abgewandt, daher der scharf empfundene Dualismus von Diesseits und Jenseits.

Das Einzige, was den Menschen übrig bleibt, sind Hoffnung, Vertrauen und Ergebung in den göttlichen Willen. Die Wehmut wird somit vom Vertrauen übertönt.

Der Theotropismus will mitunter hemmend auf den Willen Gottes wirken. Er will die Unbedingtheit der Theonomie relativieren. Dem Gesetz stellt er die Liebe Gottes entgegen. Es ist ein Heraufbeschwörenwollen der göttlichen Inter-

[1] Ex 28, 1; vgl. Erman A., *Die ägyptische Religion*, II Aufl., Berlin 1909, S. 67; s. jedoch Lev. 7, 6. In manchen griechischen Städten wurde das Prophetenamt »jährlich durch Wahl neu besetzt, wobei die Bewerber aus bestimmten Familien genommen wurden«, Fascher, *Prophetes*, 44.

vention, der Offenbarung, von der in der Prophetie etwa als einer bereits wirklich gewordenen Tatsache gesprochen wird. Es wird an das Sollen Gottes, nicht an das Sollen des Menschen gedacht.

Von diesen Voraussetzungen ausgehend, mußte natürlich der theotropische Geist auf eine Theodiceeproblematik stoßen [1].

Dem anthropotropischen Typus liegt das Erlebnis zugrunde, daß Gott auf den Menschen zukommt, ihn will und seiner bedarf. Eine Sicherheit in der Deutung und Erfassung alles Daseienden ist die Folge. Die Sphäre dieses Geistes umfängt die Geschichte, in der eine Verwirklichung göttlicher Absichten vor sich geht. Der Ton ist der der Mahnung und Forderung, die Haltung ist von gebieterischer Strenge bestimmt.

Der Anthropotropismus fordert die absolute Geltung der Theonomie, das vollkommene Gerechtwerden der göttlichen Norm. Der Anthropotropismus weist auf die Welt hin. Die sinngemäße Fortsetzung des Erlebnisses ist das Wirken in der Welt. Der anthropotropisch Erlebende ist der Tat, der Aktualität zugewandt und will die Kultur, die Politik beeinflussen.

Sein religiöses Bewußtsein ist von einem Gotthaben erfüllt, statt des theotropischen Gottwollens. Des göttlichen Einschreitens gewiß bleibt die einzig gültige Aufgabe, die Menschen zur Verwirklichung des Guten zu bewegen. Bei dieser Gewißheit über Vorsehung und gerechtes Walten Gottes ist das Aufkommen einer Theodiceeproblematik vermeidlich. Denn was im theotropischen Erlebnis Wunsch ist, behauptet sich im anthropotropischen als Erfahrung. Mut statt Demut; Handeln statt Dulden; Wille statt Wunsch; Forderung statt Sehnsucht — sind die kennzeichnenden Unterscheidungsmerkmale.

Das theotropische Erlebnis hat seinen vollendeten Ausdruck im Psalm, das anthropotropische in der Prophetie und besonders in der prophetischen Vision gefunden. Wenn man die biblische Geistigkeit als Ganzheit ansehen will, so wird man eine Korrelation zwischen beiden Typen einsehen müssen.

---

[1] Die typische Sprache des Theotropismus ist die der Bitte und selten die der Forderung. Ein krasses Beispiel bieten die religiösen Hymnen und Gebete in der Literatur der Babylonier und Assyrier, in denen sich eine Wendung an die Götter aus eigener Ohnmacht und Verzweiflung in erschütternden Worten äußert.

2. Deskription zum Anthropotropismus

a) Die Eingebung als Ereignis

Eine Analyse des prophetischen Aktes in Wendung und Richtung ist dadurch gerechtfertigt, daß die einzelnen Bewußtseinstatsachen, die man bei den Propheten vorfindet, sich als notwendig miteinander verbundene Bestandteile desselben Vorganges, als Strukturelemente erweisen.

Die Propheten haben den Akt der Eingebung als objektiv transzendentes Ereignis aufgefaßt: als eine von einem Transzendenten geleitete Eingebung und als zeitliche Erscheinung: als Momentanes, nicht als ewig Fortlaufendes oder Vorgefundenes: [1] »Der Herr ließ es mich erfahren, und ich erfuhr es...« (Jer. 11, 18). Daß sie sich dieser Ereignishaftigkeit bewußt waren, geht aus ihrem Warten auf die Eingebung [2] wie aus der Gegenwartsbestimmtheit, der Veränderlichkeit und dem Entscheidungscharakter der Eingebungsinhalte hervor. Sie betonen stets das Ereignis: — der Herr sprach, — seltener das Erlebnis: — ich hörte [3].

b) Die Wendung

Der Prophet ist sich dessen bewußt, daß das Ereignis auf den Antrieb und den Willen Gottes zurückgeht. Er selbst kann die Eingebung nicht bestimmen noch hervorrufen, sie muß von Gott ausgehen und ist also eine reine Gottgewolltheit. Nicht durch menschliche Mittel, auch nicht durch Gebete, vermag er, sie heraufzubeschwören. Sie drängt sich ihm als ein Vorkommnis auf, das allein vom Willen und der Initiative Gottes abhängig ist. Jeremia muß zehn Tage auf die Eingebung warten und weiß, daß er sie nicht herbeiführen kann.

In der Unabhängigkeit der Eingebung vom Willen des Propheten äußert sich negativ und indirekt deren transzendente Natur. Positiv wird die Wendung als Gottgewolltheit, als ein für Gott eigentümliches Verhalten aufgefaßt. Der durch

---

[1] Vgl. die häufig wiederkehrende Formel: »des Herrn Wort geschah zu mir«.

[2] Vgl. Jer. 42, 1—7; 23, 18; Am. 3, 7; Hos. 12, 11.

[3] Nur die Visionen werden fast stets durch die Formel »ich sah« o. ä. eingeleitet.

seine Ausschließlichkeit unmißverständliche Vers: »Denn der Herr tut nichts, ohne daß er seine Absicht seinen Knechten, den Newiim offenbart« [1], ist ein klassischer Ausdruck des Wendungsbewußtseins, das nicht nur Amos besaß. Dieses Bewußtsein ist urtümlich biblisches Geistesgut: »Und der Herr sprach: werde ich denn vor Abraham geheimhalten, was ich tun will« [2].

Die Wendung ist ein Ereignis Gottes. Sie entsteht unmittelbar aus einem göttlichen Motiv: weil es der Sinnesart Gottes entspricht, seine Gedanken den Propheten kundzutun. Die Eingebung als Ereignis, als Wendung ist nicht durch die Geschichte, sondern durch den Charakter Gottes bedingt.

c) Die Richtung

Es muß zwischen Erscheinung und Eingebung, zwischen Wort und Mitteilung unterschieden werden. Die israelitische Erhabenheitspoesie, die in den älteren Stücken der Bibel (z. B. im Deboralied) vorliegt, kennt die Theophanie, die Erscheinung Gottes in etwas [3], in der Geschichte, nicht an einen Menschen. Sie beschreibt gewöhnlich einen Wendungsvorgang ohne Richtung. Der im Stil der Erhabenheitspoesie gehaltene Vers: »Der Herr brüllt vom Zion her und erhebt aus Jerusalem seine Stimme« [4] enthält einen Ruf Gottes, der an keine bestimmte Person gerichtet ist. Ebenso ist der Ruf des Herrn in der Berufungsvision des Jesaia (6, 8 a) nicht an jemand gerichtet und ist gleichsam eine »Voroffenbarung«. Erst im Vers 9 beginnt die Anrede. Aber gerade in diesen Worten der Wendung, der Voroffenbarung, ist die Bedeutung der Sendung für den Transzendenten selbst und somit deren Grund und Ursprung deutlich erfaßbar.

Das Wort geht dem Propheten direkt zu: »Denn der Herr hat sich in meinen Ohren hören lassen« (Jes. 5, 9), »Der

---

[1] Amos 3, 7. Über die Echtheit dieses Verses vgl. Hertzberg, *Gott und Prophet*, 17.

[2] Gen. 18, 17. Dieser Vers wird von Wellhausen für einen späteren Zusatz, von Sievers für ursprünglich gehalten; vgl. die Kommentare von Hermann Gunkel (*Genesis*, Göttingen 1922) und Otto Procksch (*Genesis*, Leipzig 1924) zur Stelle.

[3] Vgl. Richter, 3, 10; 6, 34; 11, 29; 13, 25; 14, 6; 15, 4; I Sam. 10, 5 ff; 11, 6; 16, 13. 14; vgl. auch Num. 27, 15 ff.

[4] Am. 1, 2; vgl. Joel 4, 16.

Herr offenbart sich in meinen Ohren« (Jes. 22, 14), »Ich lege meine Worte in deinen Mund« (Jer. 1, 9)[1].

Dagegen ist die Prophetie überhaupt eine Anrede, ein Gerichtetsein auf den Propheten. Typisch dafür sind die Visionen[2], in denen stets der Prophet angesprochen wird. Die allgemeine Einleitungsformel der prophetischen Reden: »So sprach (Wendung) der Herr zu mir« (Richtung) drückt den Anthropotropismus in prägnantester Form aus.

Die Berufung[3] ist der vollendete Ausdruck des Anthropotropismus. Sie fehlt bei Buddha, der durch eigenes Ringen zur Erkenntnis kommt, und gehört bei einem prophetischen Menschen wie Muhammed oder Zarathustra zu den Grundtatsachen des Bewußtseins. Für das biblische Denken hat die Geschichte Israels überhaupt mit einem Anthropotropismus angefangen[4].

3. Die Erlebnisform

a) Eingebungsform und Erlebnisform

Wenn wir jetzt zur Erlebnisform übergehen, so wollen wir sie im Sinne der bestehenden Korrelation aus ihrer Beziehung und Entsprechung zur Eingebungsform verstehen und die der Wendungs- und Richtungsbeschaffenheit im objektiven Ereignis entsprechenden subjektiven Erlebnisformen kennzeichnen. Denn gerade in formaler Hinsicht bildet das Erlebnisgefühl das Korrelat zum Erlebnisgegenstand. Dieses Verfahren, das vom Objektiven ausgeht, scheint uns deswegen berechtigt, weil im subjektiven Erlebnis das Objektive der Eingebung als gegenständlich präsent empfunden wird. Das Bewußtsein des Propheten geht von dieser realgegenwärtigen Vorgegebenheit aus.

Wie das Pathos in inhaltlicher Hinsicht für die Sympathie, ist der Anthropotropismus in formaler Beziehung für das Erlebnis bestimmend.

Die subjektive Erlebnisform wird vom objektiven Er-

---

[1] Vgl. Jes. 53, 1; I Sam. 3, 7. 21; 9, 15; II Sam. 7, 27.

[2] Außer der Vision des Michajehu, I Kön. 22, 18—24.

[3] Vgl. Amos 7, 14; Jes. 6; Jer. 1, 3 ff; Ez. 1, 1—3, 21, vgl. auch Hos. 1. 2; Mi. 3, 8; Jes. 40. 6.

[4] Vgl. Hos. 9, 10 u. a. m.

eignis her bestimmt; ihre Struktur ist durch die willensmäßige Wendung und die zielmäßige Richtung bedingt. Wir wollen nun die Erlebniskorrelate zu den entsprechenden Ereignisteilen angeben.

b) Die transzendente Intensität

Das Willensmoment, das in jeglichem Ereignis wirksam ist, äußert sich stets in der Wendung; die Richtung ist lediglich die zwangsläufige Verwirklichung dessen, was in der Wendung angelegt ist. Im prophetischen Ereignis, wo die Wendung als ausschließlich transzendente Tat erfahren wird, die der Prophet weder bestimmen noch veranlassen kann, ist ein Spielraum für den Willen des Propheten nicht gegeben. Der Prophet, der in aller Deutlichkeit empfindet, daß die Eingebung nicht durch seinen, sondern durch Gottes Willen geschieht, erlebt so etwas wie eine transzendente Intensität, die ihn erfaßt und überwältigt, sodaß er die Eingebung nicht nur hört, sondern hören muß. Es ist eine Kraft, die er erfährt, nicht nur ein Wort. Er fühlt sich durch eine Gewalt in Umstände versetzt, wo er nicht anders kann als erleben, als aufnehmen. Das Gefühl einer Nötigung durchdringt ihn. Denn Prophetie ist kein Produkt der Autonomie, sondern ein Akt der Theonomie. Der Prophet empfängt nicht das Wort der Eingebung, weil er will, sondern weil er muß, was freilich nicht ausschließt, daß sich sein Müssen in ein Wollen umwandeln kann [1].

Die Ungewolltheit des Vorganges ist dem Propheten ein Zeichen dafür, daß das Wort nicht seinem Herzen entspringt. Die Woherbestimmtheit ist aber positiver. Sie besagt, daß es nicht die Wendung eines Unbekannten, sondern ein göttlicher Anthropotropismus ist, dem er im Erlebnis begegnet. Hierin liegt die Legitimation des Vorganges.

c) Die Zielhaftigkeit

Die Wohinbestimmtheit der Eingebungsform, die Richtung, zeigt auf das prophetische Bewußtsein als das Ereignisziel hin. Dieser Ereignisgegebenheit korrespondiert im Erlebnis ein Gefühl der Zielhaftigkeit. Der Prophet weiß sich als Ziel der auf ihn gerichteten Eingebung. Das Ereignis verläuft

---

[1] Vgl. Baudissin in der Festschrift für Budde, S. 3.

für ihn und ist nur für ihn wahrnehmbar. Die Erscheinung in der Vision wird von den anderen, die in der Nähe des schauenden Propheten sind, nicht bemerkt.

Das Persönliche des Propheten, das in der Intention des Ereignisses erfaßt wird, bleibt auch im Erlebnisinhalt als Stellungnahme und in der Erlebnisform als Zielbewußtsein präsent. Daß dieser Zustand keine Depersonalition ist [1], wie häufig behauptet wird, braucht hier nicht betont zu werden. Dem Propheten, der durch Stellungnahme und Gegenrede auf das Wort Gottes reagiert, kann trotz seiner Rezeptivität keine völlige Passivität nachgesagt werden. Der Prophet weiß sich nicht als geistloses, stummes Werkzeug, sondern als ein Ich, das vom göttlichen Ich bestimmt wird, das aber emotional und intellektuell auf den Akt eingeht: keine Aufhebung des Ich, sondern eine Ausschaltung des Willens und zwar nur in Bezug auf das Zustandekommen dieses einen Ereignisses. Der Prophet erlebt das Auf-ihn-Gerichtetsein des göttlichen Willens als eine Nötigung zum Erleben und Erfüllen, die sein aufnehmendes (rezeptives) Verhalten gegenüber der transzendenten Intensität und das öffentliche Verkünden der eingegebenen Reden an das Volk zur Folge hat.

d) Die doppelte Nötigung

Der Prophet steht auch außerhalb der Ereigniszeit unter der zwingenden Gewalt seiner Erfahrungen. Ohne und manchmal wider seinen Willen muß er seinen Auftrag übernehmen und erfüllen, muß er die Eingebung erleben und verkünden. Er kennt also eine doppelte Nötigung: die zum Aufnehmen und Erleben und die zum Austragen und Verkünden.

Von einer Nötigung zur Niederschrift ihrer Reden sprechen die Propheten nicht [2]. Sie mochte vereinzelt stattgefunden haben [3].

---

[1] G. van der Leeuw, *Einführung in die Phänomenologie der Religion*, München 1925, S. 106.

[2] Vgl. jedoch Stade, *Streiflichter auf die Entstehung der jetzigen Gestalt der at. Propheten* in der Zeitschrift für alttestamentliche Wissenschaft, 1903, S. 157 f, 161.

[3] Vgl. Jes. 30, 8; Jer. 30, 1; Hab. 2, 2. Die Auffassung vom »Menschengriffel« in Jes. 8, 1, wonach viele Forscher einen derartigen Befehl erblickt haben (neuerdings Procksch in seinem Kommentar zu Jes. Leip-

Im Verkünden weiß sich der Prophet als Herold und Dolmetscher Gottes. Der ursprüngliche Sinn des Wortes *nabi* bedeutet wohl rufen, verkünden [1]. Der Nabi ist ein Sprecher, der eine Botschaft auszurichten hat und im Auftrage eines anderen redet [2]. In diesem Sinne wird Moses, als er sich weigert vor Pharao zu treten, sein Bruder Aaron zugewiesen, der in seinem Auftrage sprechen soll. Aaron wird daher als des Moses Prophet bezeichnet [3].

e) Die Erlebnisdialektik

Die in dieser Untersuchung vorgenommene Analyse hat Inhalt und Form als zwei voneinander unterschiedene Erlebnisgegebenheiten bestimmt. Auf diese Zweiheit im prophetischen Erlebnis geht eine merkwürdige dialektische Spannung im prophetischen Bewußtsein zurück. Auf den Eingebungsinhalt, auf das Pathos vermag nämlich der Prophet persönlich und spontan zu reagieren. Anders ist es bei der Erlebnisform. Infolge ihres eminenten Nötigungscharakters ist eine freie Erlebnisweise ausgeschlossen. Der Prophet ist also im Erlebnisinhaltlichen frei, im Erlebnisformalen bedingt. Nach

---

zig 1930; vgl. auch Duhm B., *Israels Propheten*, 149) wird durch die Auslegung von Torczyner H. (*Die Bundeslade und die Anfänge der Religion Israels*, II Aufl., Berlin 1930, S. 35 f) widerlegt.

Zur Frage der literarischen Echtheit der prophetischen Schriften vgl. H. Torczyner, *Das literarische Problem der Bibel* in der Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft, 1932, S. 287—324, ferner »*Vom Ursinn der Bibel*« im Jahresbericht der Hochschule für die Wissenschaft des Judentums, Berlin 1932.

[1] Diese Deutung kennt auch Moses ibn Esra (*Schirat Israel*, Leipzig 1924, S. 44), anders Ben-Jahuda, *Thesaurus*.

[2] Das arabische Verbum *naba'a* bezeichnet gleichfalls aussagen, für einen anderen reden. Spinoza sagt: »Prophet ist derjenige, der das von Gott Offenbarte denen verdolmetscht, die eine sichere Erkenntnis für Offenbarungen Gottes nicht haben« (*Theologisch-Politischer Traktat*, 15), vgl. auch König, *Der Offenbarungsbegriff*, I 73 ff, und Cornill, *Der israelitische Prophetismus*. Eine Untersuchung über das Wort »Prophetes« in der griechischen Welt findet sich bei Fascher, *Prophetes*, Gießen 1927.

[3] Ex 7, 17. Die Auffassung, der Nabi bezeichne einen Menschen, der seine Reden laut und tobend, unter tiefen Einatmungen hervorstößt (Hofmann in der Zeitschrift für alttestamentliche Wissenschaft, III 88 ff), hat sich nicht durchgesetzt. S. auch Buber M., *Das Königtum Gottes*, 164 f.

dem Eingebungsakt wirken in ihm sowohl eine freiwillige Sympathie als auch ein Gefühl der Nötigung, eine emotionale Ergänzung und eine gezwungene oder zwingende Entsprechung. Dieser dialektische Zug war für den Aufbau der prophetischen Persönlichkeit von wesentlicher Bedeutung.

4. Deskription zur Erlebnisform

Das Gefühl, daß der Eingebungsinhalt ihnen nicht angeboten und von ihnen nach eigenem Gutdünken aufgenommen, sondern gewaltsam eingegeben und mitgeteilt worden ist, war wohl allen Propheten bekannt. Es lag in der Erlebnisnähe der Erfahrung von der eigenen Ohnmacht, das anthropotropische Ereignis zu bestimmen.

Die Propheten spüren, daß sie von der Hand Gottes gepackt werden: »Der Herr hat mich hinter der Herde weggeholt« (Am. 7, 15), »Die Hand Gottes hat mich überwältigt« (Jes. 8, 11), »Du hast mich erfaßt und übermannt« (Jer. 20, 7 b), »Gepackt von deiner Hand saß ich einsam« (Jer. 15, 17) [1].

Die Berufung geschieht ohne, oft wider den Willen des Propheten: »Ich bin weder ein Prophet noch ein Prophetenschüler, sondern ein Schafzüchter bin ich und ziehe Maulbeerfeigen« (Am. 7, 14), »Wehe mir! Ich bin verloren, denn ich bin ein Mann unreiner Lippen und wohne unter einem Volke mit unreinen Lippen, denn meine Augen haben den König, den Gott der Heerscharen gesehen« (Jes. 6, 5), »Herr, ich verstehe nicht zu reden, denn zu jung bin ich« (Jer., 1 6).

Sie müssen nicht nur das Wort empfangen, sondern auch verkünden: »Der Löwe brüllt, wer sollte sich nicht fürchten? Der Herr hat gesprochen, wer müßte nicht weissagen?« (Am. 3, 5), »Der Herr sprach zu mir: gehe hin, tritt vor mein Volk Israel als Prophet auf« (Am. 7, 15), »Gehe hin und sprich zu diesem Volk« (Jes. 6, 9), »Auf, bestelle den Späher, was er sieht, soll er melden« (Jes. 21, 6), »Verkünde die Worte, die ich dir befohlen habe, zu ihnen zu reden! Kein Wort sollst du verschweigen!« (Jer. 26, 2), »Dachte ich: ich will seiner nicht gedenken und nicht mehr in seinem Namen reden, da war es in meinem Herzen wie Feuer, ein Brand in meinem Gebein, ich konnte es nicht aushalten, nicht ertragen« (Jer. 20, 9).

[1] Vgl. I Reg. 18, 46; II Reg. 3, 15; Ez. 3, 14. 22; 8, 1.

DRITTER TEIL

I. Die pathetische Theologie

1. Gotteserkenntnis und Gottesverständnis

Wie ist das denkende Verhalten des Propheten zu Gott im weitesten Sinne zu kennzeichnen? Auf welche Weise wurden sie sich des Göttlichen bewußt? Sie hatten außerhalb der Eingebungsakte sich ein Wissen aktiv angeeignet. Aber als Einreihung eines Wissens in den geistigen Zusammenhang ihrer Person war auch der Eingebungsempfang ein Denken. Diese Denkfunktion fällt sicher unter den Allgemeinbegriff des Erkennens, wenn wir Erkennen im weitesten Sinne als Vorgang auffassen, »in welchem ein allgemeingültiges Wissen angestrebt wird« [1]. Sie zeigt sich aber als eine sehr eigentümliche Erkenntnisart. Die Propheten erkannten kein äußeres Aufeinanderfolgen von Gesetzmäßigkeiten in der Welt, sondern einen inneren sinnvollen Zusammenhang zwischen den einzelnen Vorgängen. Aus den Vorgängen der Geschichte sprach der Geist Gottes und bedurfte der Auslegung. Auch die Worte der Eingebung mußten sie nicht nur mit ihren Sinnen aufnehmen, sondern auch apperzipieren. Ihre Denkfunktion war ein direktes Empfangen oder ahnendes Erfassen von Zeichen — von Worten in der Eingebung, von Vorgängen als geistigen Äußerungen Gottes in der Welt. Die Verschiedenheit dieses Denkverhaltens von der philosophischen Gotteserkenntnis, die etwa *via eminentiae* zustandekommt und als Bewegung innerhalb der Begrifflichkeit verläuft, ist eine strukturelle. Im prophetischen Erfassen ist Gott nie gegenständlich, sondern stets

[1] Dilthey W., *Gesammelte Schriften*, V 332.

personhaft gegeben und manifestiert sich als Subjekt auch in den auf ihn gerichteten Denkakten. Nicht auf seine Absolutheit, sondern auf seine Teilnahme am Geschehen in ihrer dynamischen Unmittelbarkeit von Gott, nicht als gesonderter Gegenstand, ist das prophetische Denken gerichtet. Man bringt sich um die Einsicht in das Wesen einer singularen Form des Gotterfassens, wenn man diesen Tatbestand übersieht. Diese Form ist tatsächlich von exemplarischer Bedeutung.

Im Gegensatz zum spekulativen Erkennen ist das sinnende Verhalten des Propheten zu Gott, in dem Gott aus seinen sinnlich wahrnehmbaren Äußerungen erfaßt wurde [1], als Verstehen zu bezeichnen. Unsere Absicht, durch die Einführung dieses Terminus den alt hergebrachten Begriff der Gotteserkenntnis aus der Prophetologie zu verdrängen, wird nicht nur durch die Unangemessenheit des letzteren, sondern vor allem durch die Fruchtbarkeit des ersteren gerechtfertigt. Die Propheten haben ihr Wissen um Gott entweder im Ereignis empfangen oder durch deutende Betrachtung der Umwelt expliziert. Im ersten Fall empfingen sie eine Eingebung als Ausdruck der göttlichen Person, im zweiten lauschten sie dem äußeren Geschehen ein sinnerfülltes Zeichen ab. Sie erfuhren das Wort als lebendige Manifestation, aber auch die Vorgänge in der Welt als Vorgehen und die Wirklichkeit als Wirken Gottes. Die Gegebenheit, das Wort oder die Welt, war stets ein Ausdruck. Das Erfassen ist in beiden Fällen ein Verstehen Gottes durch seinen Ausdruck. Dieses Verstehen schreitet vom Ausdruck, der Manifestation, und vom Zeichen, der Objektivierung, zum göttlichen Motiv, also zur personhaften Innerlichkeit.

Der Ausgangspunkt des Verstehens ist jede Gegebenheit, die als »Ausdruck« Gottes erfahren wird, sein Verlauf ist eine Besinnung auf die Bedeutung dieses Ausdrucks und sein Ertrag — ein Verständnis für Gott (nicht ein unpersönliches Wissen). Der höchste Grad des prophetischen Umganges mit Gott ist das Einverständnis (nicht eine Einung).

[1] Dilthey, *Die Entstehung der Hermeneutik*, *Gesammelte Schriften*, V 317 ff; Spranger E., *Zur Theorie des Verstehens und zur geisteswissenschaftlichen Psychologie*, Volkelt-Festschrift, 357; *Psychologie des Jugendalters*, 3 ff; *Lebensformen*, 5 Auf., 410 ff.

Das Verstehen Gottes fängt da an, wo Gott eine personale Existenz zugeschrieben wird, wo die Scheidung in Wesen und Ausdruck stattfindet. Seine Stärke hängt von der Art des Verhältnisses ab, in dem der Verstehende zum Göttlichen steht. Es wird seit Descartes behauptet, daß das allgemeine Verstehen einer fremdpersönlichen Wirklichkeit nach Analogie geschieht. Es ist jedoch einsichtig, daß die geliebte Person, die ein liebendes Wesen beobachtet, die ihr geltenden Liebesausdrücke nicht nur durch Analogie versteht, wie jemand, den dies nicht angeht [1]. Durch die Beziehung dieser Ausdrücke auf sie selbst und durch das allgemeine Verhältnis, in dem es zum liebenden Wesen steht, ist sie befähigt, diese an sie gerichteten Ausdrücke unmittelbar zu verstehen. Sie versteht nicht nur dank der Analogie, sondern weil sie selbst gemeint ist. Dieses Gemeintsein wird allerdings erst im Verstehen selbst erfahren, es ist aber trotzdem kein *circulus vitiosus*, wenn wir die durch dieses Gemeintsein gegebene Unmittelbarkeit des Verstehens behaupten. Die Voraussetzung des ahnenden Wissens, das die geliebte Person besitzt, bildet im Akt des Verstehens einen primären, intuitiven Faktor. Dieser Faktor wird also keineswegs erst aus dem allgemeinen Verstehen geholt, sondern ist eine Bestimmung und ein Element des Verstehens selbst. Die Bezogenheit der Mitteilungen Gottes auf den verstehenden Propheten bedingt also die besondere Unmittelbarkeit des Verstehens, die nicht der Analogie bedarf, um möglich zu sein.

Selbst wenn die Propheten die Unerkennbarkeit behauptet hätten, würden sie auf der Verstehbarkeit Gottes bestanden haben.

Das Verstehen ermöglicht im Gegensatz zum Erkennen eine Vielfalt der Beziehungen zur »verstandenen« Person. Der Prophet verhält sich emotional und intellektuell, fordernd und bittend [2].

---

[1] Nach Max Scheler nehmen wir das Fremdseelische im Ausdruck unmittelbar wahr.

[2] Die Idee des Verstehens, die von Dilthey, Spranger, Jaspers in die Geisteswissenschaften eingeführt wurde, kann als systematische theologische Kategorie äußerst fruchtbar wirken.

2. Die prophetische Gottesidee

Eine theoretische, direkte Frage nach der Wesenheit Gottes haben die Propheten nicht gekannt. Sie spürten die Frage im Praktischen und Realen und kümmerten sich um das Geistige, soweit es innerhalb der Einflußsphäre des menschlichen Tuns gelegen ist [1]. Selbst ihre Ansichten über Grundsätzliches legten sie als konkrete Zielsetzungen, als Aufgaben und Stellungnahmen dar. Eine systematische Darstellung der prophetischen Erkenntnisinhalte wird deshalb stets die Loslösung der gedanklichen Elemente aus ihrer Einverleibtheit in die Tatsachen und Vorgänge erfordern.

Wir wollen hier nicht die prophetische Gottesvorstellung überhaupt, sondern lediglich das Besondere und Spezifische an ihr beschreiben. Dasjenige an Gott, wodurch die Struktur des Prophetischen bestimmt und begründet wird, die göttliche Wirklichkeit, die vom Akt und Inhalt der Eingebung zwingend vorausgesetzt wird, ist das Thema unserer Betrachtung. Was ist als eigentümlich prophetische Gottesvorstellung zu bezeichnen? Welche Gotteshaltung ist für Wesen und Sinn der Prophetie entscheidend?

Der Monotheismus in seiner universalen und ethischen Gestalt ist nicht die eigentliche Leistung des klassischen Propheten. Diesen fundamentalen Erkenntnisinhalt scheinen sie vorgefunden und übernommen zu haben. Was aber haben sie in ihren Erfahrungen stärker und unmittelbarer als alles andere erlebt? Welche Gottesvorstellung hat ihr Denken und Fühlen bestimmt, hat am tiefsten ihr Selbst berührt?

Wir fragen nicht nach dem Wesen an sich, nach Gott in seinem Dasein. Eine derartige Fragestellung würde der Denkweise des Propheten nicht entsprechen. Gefragt wird vielmehr: wie offenbart sich das Göttliche für den Propheten, in welcher Haltung und Bestimmtheit tut es sich kund?

3. Der pathetische Gott

Die Prophetie ist die Eingebung von bestimmten göttlichen Urteilen an den Propheten. Als Grundmotiv der Eingebung haben wir das Pathos erkannt. Dieses Motiv scheint

[1] Vgl. Spinoza, *Theologisch-politischer Traktat*, 37.

die Grundbestimmtheit und die eigentümliche Haltung zu sein, nach der wir gefragt haben. Es wird nicht nur häufig und in mannigfacher Weise betont, sondern ist auch sinngebend und bestimmend für das Wesen der Prophetie überhaupt.

Das Göttliche offenbart sich dem Propheten nicht in seiner Allgemeinheit, Übernatürlichkeit und Allmacht, sondern in einer charakteristischen Bestimmtheit, in einer eigentümlichen Besonderheit, und zwar in einer pathetischen, d. h. emotional-persönlichen Haltung, in einem empfindungsvollen Verhältnis zur Welt: daß Gott nicht bloß gebietet und Gehorsam fordert, sondern auch bewegt und betroffen wird; daß er die Welt erlebt und nicht eindruckslos regiert. Er nimmt alles, was in der Geschichte vorgeht, innerlich und empfindend auf. Die Geschehnisse und Handlungen erregen in ihm Freude oder Leid, Wohlgefallen oder Mißfallen. Er urteilt also nicht bloß sachlich-objektiv, von den Tatsachen ausgehend, ob sie gut oder böse, falsch oder richtig seien, sondern reagiert auch persönlich-subjektiv, also von sich aus auf ihren Wert oder Unwert. Es scheint eben, daß die Taten des Menschen ihn angehen und bewegen, ihn berühren und betrüben, erfreuen und ergreifen können. Diese Annahme, daß sich Gott beeindrucken und affizieren läßt, daß Gott also nicht nur Verstand und Wille, sondern auch Gefühl und Pathos eigen sind, besagt, daß sie in ihrem Grunderlebnis den Herrn als den pathetischen Gott erkannt haben [1].

---

[1] Pathos nannte man beim griechischen Redner im Gegensatz zu Ethos die Leidenschaft und den Schwung der Rede und fand dies z. B. bei Andokides und namentlich Lysias schwach (dessen Ethos dagegen berühmt war), stärker bei Isaios, meisterlich aber bei Demosthenes, vgl. *Reallexikon des klassischen Altertums* von Lübker. Für Aristoteles bedeutet Pathos jeden Zustand der Seele. Vgl. »*Über die Seele*, I 402 a, 9; *Nikomachische Ethik*, X 2, 1173 b; vgl. auch *Über die Dichtkunst*, c 115. Im Allgemeinen umfaßt der antike Begriff des Pathos alle Gefühls- und Willenszustände, in denen der Mensch von der Außenwelt abhängig ist.« Windelband, *Lehrbuch der Geschichte der Philosophie*, Tübingen 1900, S. 34. In der Psychologie und Ästhetik des 18. Jahrhunderts bezeichnet Pathos die Leidenschaften, »die das Gemüt mit Schrecken, Furcht und finsterer Traurigkeit erfüllen, für welche wir kein besonderes deutsches Wort haben«. (Sulzer, *Allgemeine Theorie der schönen Künste* im Artikel über Pathos, Leipzig 1798). »Doch scheine es, daß man bisweilen den Sinn des Wortes auch überhaupt auf die Leidenschaften ausdehne, die wegen ihrer Größe

4. Pathos und Affekt

Wie haben nun die Propheten das göttliche Pathos aufgefaßt?

Wie aus den ausführlichen Pathosdarstellungen hervorgeht, wurde das Pathos nicht als Affekt, der gewaltsam über einen kommt, verstanden. Jeder Affekt ist stürmisch, unvorsätzlich und blind, »entweder in der Wahl seines Zwecks, oder, wenn dieser auch durch Vernunft gegeben worden, in der Ausführung desselben, denn er ist diejenige Bewegung des Gemüts, welche es unvermögend macht, freie Überlegung der Grundsätze anzustellen, um sich danach zu bestimmen« [1].

Das Pathos hingegen ist ein Absichtliches, ein Willenssein, ein Zustand also, der einem Vorsatz entspringt und in Abhängigkeit vom Willen verläuft, es kommt nicht aus Unfreiheit, sondern aus Besinnung und Entschluß. Seine Gebundenheit durch die bewußte erzieherische Absicht ist offensichtlich. Der Sinn der Sendung ist, durch Mitteilung des Pathos das Volk zur Umkehr zu bewegen, die dann die Umstimmung des Pathos zur Folge hat. Auch im »Augenblick des Zornes« wird nicht die Auswirkung, sondern die Überwindung erstrebt [2].

5. Das transitive Pathos

Die mythischen Götter sind selbstisch und ichbefangen. Ihre Leidenschaften, die erotische Liebe, die Eifersucht und der Neid, werden durch private, eigennützige Rücksichten bestimmt. Das Pathos dagegen ist kein ichbefangener, auf die eigene Person bezogener Zustand, keine Gemütslage, die ausschließlich das Selbst Gottes angeht, sondern eine Auswärtswendung.

Es drückt nicht einen absoluten Ichgehalt, sondern einen Beziehungsgehalt, eine Relationsgegebenheit, ein Verhalten zu

---

und ihres Ernstes die Seele mit einer Art Schauer ergreifen«. »Die Griechen setzten zwar das Pathos überhaupt dem Ethos (dem Sittlichen) entgegen. Aber auch in diesem Gegensatz selbst scheinen sie unter dem Pathos nur das Große der Leidenschaften zu verstehen und das bloß sanft und angenehm Leidenschaftliche noch unter das Ethos zu rechnen«.

[1] Kant, *Kritik der Urteilskraft*, 121, vgl. Wundt, *Einführung in die Psychologie*, 31 ff.

[2] Vgl. Jer. 18, 7 u. a.

den Menschen aus. Seine Struktur ist nicht ein Sichselbstfühlen, das nach der Ichsphäre tendiert; es richtet sich vielmehr auf ein Gegenständliches, auf ein Anderes. Das Pathos als Verhältnisqualität ist deshalb nur in einem Gegebensein von Gott und Mensch möglich, nicht aber als göttliche Eigenschaft überhaupt. Es trägt keinen reflexiven, sondern einen durchaus transitiven Charakter.

Es gibt keine getrennte Geschichte von Gott oder Volk. In der Theogonie wird der Kreis des Menschen nicht tangiert. Dagegen ist die göttliche Pathosgeschichte zugleich: die menschlichen Anliegen.

6. Die Bedingtheit

In der primitiven Religion ist der Zorn Gottes ein schlechthin Gegebenes, eine ursprüngliche Unbedingtheit. Die Unmotiviertheit oder mindestens die Rätselhaftigkeit im Erscheinen und Wirken der geheimen »Macht« sind für diese Auffassung entscheidend. Die gewaltige Überlegenheit der »Macht« wird als ewige Drohung erlebt. Der Zorn der Gottheit wird als ein Erstes und Letztes, als ein urtümlich Ewiges und Unabwendbares empfunden, das unbedingt existiert [1].

In der prophetischen Religion ist jedes Pathos weder ein Erstes noch ein Letztes, weder eine ursprüngliche Gegebenheit noch ein Urphänomen, sondern eine Reaktion auf die menschliche Geschichte; ein Erwirktes also, das von den Handlungen des Menschen veranlaßt und bestimmt, das von Fall zu Fall besonders motiviert wird.

Es ist auch kein Letztes, kein Ewiges, sondern ein Abwendbares, Vergängliches und Unewiges: sein Umschwung wird häufig ersehnt. Es mutet als eine von den Menschen abhängige und bedingte Größe an [2].

Der Gedanke, daß die menschliche Tat ein pathosbedingender Faktor ist, bestätigt die hohe Wertstellung des Menschen im Verhältnis zu Gott. Doch geht seiner Wirkung jeder Notwendigkeitscharakter ab. Die Handlung des Menschen erzwingt nicht, sondern veranlaßt nur das Pathos. Nicht der Mensch ist die unmittelbare Ursache des Pathos in Gott; er ist nur

[1] Vgl. Heiler, *Das Gebet*, 4 Aufl., 87 f.

[2] S. Jer. 17, 4; 15, 6 u. a. m.

die gelegentliche Ursache, die *occasio* oder *causa occasionalis*, um einen pathetischen Zustand in Gott frei hervorzurufen. Nicht eine Kausalität, sondern eine Okkasionalität herrscht zwischen menschlicher Haltung und göttlichem Verhalten, zwischen menschlicher Gebarung und göttlichem Pathos. Entscheidend ist die göttliche Freiheit.

Es ist vielleicht zutreffend, den anthropologischen Faktor als Argument für das göttliche Pathos zu kennzeichnen. Jedenfalls ist das Pathos kein Attribut, sondern ein Akt.

7. Pathos als Leiden

Grundsätzlich kennen die Propheten zwei Pathosqualitäten, die als Heilspathos und Unheilspathos vom Gesichtspunkt des Menschen und als Pathos der Neigung und der Abneigung vom Gesichtspunkt Gottes zu bezeichnen sind.

Die häufigere Verkündung der Abneigung besagt keineswegs, daß sie das Grundpathos, daß der Zorn etwa die eigentümliche göttliche Verhaltungsweise überhaupt sei. Nicht der göttliche Charakter, sondern die Mißstände der Zeit verursachen die besondere Aktualität des Unheilspathos. Die Prophetie überhaupt bezweckt die Aufhebung des Unheilspathos, das Verschwinden der Abneigung.

Der Zorn wird vom Propheten als Leiden erlebt, das Gott von der Kreatur zugefügt wird. Gott will nicht zürnen[1]; dem Unheilspathos ist er von sich aus abgeneigt, aber er wird vom Volke dazu veranlaßt. Die beispiellose Treulosigkeit[2] zwingt ihn zum Unheilspathos gegen das von ihm geliebte Volk. Das Wort Gottes klingt wie eine Bitte oder Mahnung an die Menschen, seinen Unmut nicht zu erregen.

8. Pathos als Stimmung

Aus den in den obigen Analysen aufgezeigten fünf Grundmerkmalen (Gewolltheit, Beziehungscharakter, Bedingtheit, Freiheit und Leiden) geht hervor, daß das göttliche Pathos nicht als Wesensprädikat oder Attribut, sondern als Zustand und Stimmung aufgefaßt worden ist. Besonders das Bedingt-

[1] Vgl. Hos. 11, 8 f u. a. m.

[2] Vgl. Hos. 2, 7; Jes. 1, 3; Jer. 2, 10 ff.

sein des Unheilspathos von dem menschlichen Gebaren beweist, daß das Pathos keine Wesenseigenschaft, sondern eine Verhältnisweise ist. In der Tat wurde es niemals als absoluter Wesensinhalt, als unveränderliche Eigentümlichkeit, sondern als vorübergehende, wechselnde Bestimmung erlebt, die auf einen Anlaß zurückgeht und sich auf einen Gegenstand bezieht, von dem es dynamisch abhängt [1].

Das Pathos wird daher nicht als eine für sich bestehende Gegebenheit empfunden, als eine Wesenheit, die dem Menschen wie ein letztes Gegenüber gegenwärtig wäre, sondern als Äußerung des Willens; als funktionelle, nicht als substantielle Wirklichkeit. Es wird nicht als ein »Ich«, als ein seelisches Zentrum, als Omnipotenz schlechthin, sondern als bloßer Ausdruck erkannt. Eine Identität von Pathos und Wesen Gottes wurde von den Propheten niemals angenommen, weil es eben nicht als eine Absolutheit, sondern nur als eine Relation und Relationsform aufgefaßt worden ist.

Es wird nicht als das Ganze, sondern als ein Modus erlebt; es repräsentiert nicht den Gesamtwillen, sondern nur die Stimmung. Darin, daß das Pathos, etwa der Zorn, kein notwendiges Attribut, sondern eine veränderliche Stimmung ist, liegt sinngemäß der Zweck der Prophetie begründet. Würde das Pathos auch bei einem andern Verhalten des Volkes unverändert bestehen bleiben, so hätte die Prophetie ihren Zweck, das Verschwinden der Abneigung zu erwirken, verfehlt.

9. Pathos und Ethos

Das Pathos ist, wie wir schon sagten, nicht als ein Affekt aufgefaßt worden, der im Gegensatz zum klaren, gerechten Denken eine so völlige Inanspruchnahme der Aufmerksamkeit durch eine Willensbewegung bewirkt, daß er für die Zeit seiner Dauer jede Überlegung hindert. Das war deswegen undenkbar, weil für die Propheten die sittliche Gerechtigkeit ein Grundzug des Gottescharakters war. Das Pathos ist vielmehr die Teilnahme des Persönlichen am Denken, nicht ein trübender Gegensatz, sondern eine Bereicherung der Struktur des Ethischen.

Pathos und Ethos führen keine antinomische Koexistenz,

[1] S. Jes. 26, 20; Jer. 18, 7.

sondern gehen ineinander über. Infolge der objektiven Geltung der göttlichen Subjektivität, infolge der absoluten Werthaftigkeit des göttlichen Wesens ist das Persönliche stets wertbestimmt, ist das Pathetische immer ethisch. Das Pathos ist eine Äußerungsweise der göttlichen Werthaftigkeit.

Eine Dialektik zwischen Persönlichem und Unpersönlichem, zwischen Motiv und Norm, zwischen Pathos und Ethos scheinen die Propheten nicht angenommen zu haben.

Das Pathos wird nicht aus Willkür erzeugt. Sein inneres Gesetz ist das Ethos; von Gott gilt, daß sein Gefühl Gesetz ist. Es wäre daher ein Pleonasmus, von einem ethischen Pathos zu sprechen. Denn dem Pathos ist ein Ethos immanent: Gott kümmert sich um die Welt und nimmt Anteil an ihrem Schicksal. Wie sollte sein Ethos sich tiefer und unmittelbarer äußern als durch intimste und emotional-aktive Teilnahme? Jedoch würde eine Gleichsetzung Gottes mit der sittlichen Idee die Fülle der Realität schablonisieren.

Das Ethos ist nicht als autonome Idee, als souveräne Wirklichkeit, die wie ein Fatum über Gott stünde, aufgefaßt worden [1]. Das pathetische Ich Gottes ist es vielmehr, das den Propheten das Höchste war.

Unter dem Einfluß der Kantischen Lehre von der Autonomie des Sittlichen hat man zuweilen den prophetischen Gott zum ersten Bürger im sittlichen Reiche ernannt und die göttliche Subjektivität des prophetischen Pathos übersehen [2]. Diese Auffassung widerspricht jedoch dem prophetischen Gottesgedanken [3].

---

[1] Das Pathos wirkt sich zuweilen gegen das Gesetz aus, vgl. Jer. 3, 1, u. a. m.

[2] »So wie ein philosophischer Denker, Sittenlehrer nicht meint, daß er das Gesetz gibt; wie sein Wünschen und Wollen keinen Einfluß übt oder üben will, sondern der Geist der Sittlichkeit oder die Idee des Guten... ihm den Inhalt seiner Lehre vorschreibt; wie mit innerer und zwingender Notwendigkeit der sittliche Gedanke in ihm so und nicht anders sich gestaltet«, so Gott: Lazarus, *Die Ethik des Judentums*, 90. Daß Kants ethischer Standpunkt mit den Anschauungen der Propheten identisch seien, behauptet auch Mugler E., *Gottesdienst und Menschenadel*, Stuttgart 1927, I. Vgl. Kaatz, *Das Wesen des prophetischen Judentums*, Berlin 1907, der sich gegen manche Mißdeutungen der prophetischen Worte wendet.

[3] Vgl. den scotistisch-thomistischen Streit über die *perseitas boni*.

Die Beziehungen zwischen Gott und Mensch gestalten sich unmittelbar. Gott ist nicht der gebundene Hüter der sittlichen Ordnung. Er wirkt nicht als bloßer Vermittler zwischen einer als transzendente Wesenheit gedachten Idee des Guten und dem Menschen. Der Prophet denkt ihn nicht als ein Wesen, das nur die Aufsicht führt über die Ordnung und Verwirklichung einer als autonome Hoheit existierenden Sittlichkeit. Die Sittlichkeit ist die Verhältnisnorm, nicht aber die Verhältnisstruktur. Wie das Wesen der Liebe sich nicht mit den in ihr präsenten Werten deckt, so läßt sich das Verhältnis zwischen Gott und Mensch nicht restlos auf den Wert der Sittlichkeit zurückführen. Der pathetische Aufbau des göttlichen Ethos ergibt sich aus dem Begriff der unumschränkten Souveränität Gottes. Würde das Ethos als ein Absolutes, als ein Letztes gelten, so würde es eine Schicksalsmacht darstellen, die wie ein Fatum über Gott stünde. Eine derartige Verabsolutierung des Sittlichen würde die Unfreiheit des Göttlichen, die Abhängigkeit Gottes von starren, objektiven Normen bedeuten.

Die Subjektivierung des ethischen Gedankens, die pathetische Modifizierung des Sittlichen [1], ist die unumgängliche Voraussetzung der prophetischen Religion. Der Gedanke der Gnade, der Buße und der Vergebung, »die Freiheit der Umkehr« [2] wäre vom Gesichtspunkt eines Gott übergeordneten Sittlichkeitsprinzips unmöglich. Der Ruf Gottes an den Menschen, der unzählige Male im prophetischen Schrifttum verkündet wird, der Ruf nach Rückkehr und Buße, setzt eine Subjektivierung der Ethik voraus. Die göttliche Reue über einen bereits gefaßten, sittlich begründeten Beschluß zeigt die Suprematie des Pathos in aller Deutlichkeit [3].

Unter diesem Gesichtspunkt lassen sich manche Elemente des prophetischen Denkens neu umreißen. So ist der Begriff der pathetischen gegen den der automatischen Vergeltung

---

[1] Das Weib Israel, das Gott verlassen und sich mit einem anderen Mann verbunden hat, darf nach den Grundsätzen des Eherechtes nicht zu seinem ersten Mann zurückkehren. Der Herr aber spricht: »Komm wieder zu mir«, Jer. 3, 1. 12. 14. 22; 4, 1.

[2] Vgl. Max Wiener, *Die Anschauungen der Propheten von der Sittlichkeit*, Berlin 1909, 103.

[3] Vgl. Am 7, 3. 6 u. ö.

abzugrenzen. In der brahmanischen »Werk-Religion« [1] vollzieht sich der Prozeß der Vergeltung eindeutig, automatisch. In sachlicher, gesetzmäßiger Entsprechung folgt die Sühne der Tat, folgt die Strafe dem Verbrechen. »Wie wir die Karmanlehre in den Upanishaden finden, wird sie durchaus von der dort wie schon in den Brahmanas so starken Tendenz beherrscht, die Lenkung des Geschehens nicht göttlicher Macht, Gnade, Willkür, sondern unpersönlichen Ordnungen zu übertragen... So wirkt das Karman vermöge einer Art mechanischer Notwendigkeit. Ohne Dazwischentreten eines belohnenden oder bestrafenden Gottes bringt die Tat direkt ihre Folgen hervor« [2].

Anders ist es in der pathetischen Religion. Die Vergeltung wird hier nicht als blinde Bewegung von Kräften, sondern vor allem als von einem emotionalen Bewußtseinsakt geleitet erlebt. Die Vieldeutigkeit und Subjektivität der pathetischen Gotteswirklichkeit läßt die Möglichkeit einer Mannigfaltigkeit von Vergeltungsformen zu.

Betrachtet der Prophet die sittliche Lage des Volkes, so kommt er zur Überzeugung, daß dessen Bestehen vor einer ausschließlichen Vergeltungsnorm nicht stichhalten würde. Der pathetische Vergeltungsbegriff ist somit eine notwendige Erkenntnis.

Die Einsicht in den Vieldeutigkeitscharakter des prophetischen Vergeltungsbegriffes läßt viele vom Standpunkt einer eindeutigen Vergeltungsvorstellung unverständliche Auffassungen in ihrer Sinngemäßheit erkennen [3].

10. Pathos und Apathie

Die Eigenart der pathetischen Gottesvorstellung wird in ihrer vollen Tragweite erst dann erkannt, wenn man sie mit anderen theologischen Lehren vergleicht.

Der Inhalt des Gottesbegriffes ist in den einzelnen Religionssystemen sehr verschieden und wird zuweilen durch theoretische Denkhemmungen bestimmt. Es wäre lohnend, eine Typologie der Gottesbegriffe vom Gesichtspunkt der Pathoskategorie zu zeichnen.

---

[1] Vgl. N. Söderblom, *Einführung in die Religionsgeschichte*, 74.

[2] Hermann Oldenberg, *Die Lehre der Upanishaden und die Anfänge des Buddhismus*, Göttingen 1915, 112.

[3] Z. B. Jes. 6, 10.

Der pantheistische Gottesbegriff scheint manchmal in einem Zusammenhang mit dem Verhältnis zum Pathos zu stehen. Die Stoiker, die Gott als das All definierten [1], haben das Pathos als unvernünftige und naturwidrige Seelenbewegung und die Apathie, die Überwindung der Affekte als wichtigste sittliche Forderung betrachtet. Auch Spinoza faßte die Affekte als »verworrene Ideen« auf. »Gott kennt keine Leidenschaften... Eigentlich zu reden, liebt oder haßt Gott niemanden« [2]. Dieser Verschiedenheit entspricht der charakterologische Unterschied des Propheten als Sympathetiker vom stoischen »Weisen«.

Einen kontradiktorischen Gegensatz zur prophetischen Gottesvorstellung bildet auch der Tao (»der Weg«) des Lao-tse. Tao ist die ewige Stille, die mächtige Ruhe und das unwandelbare Gesetz der kosmischen Ordnung. Der Mensch solle Wunsch und Neigung ablegen, Begierde und Leidenschaft preisgeben und »Tao« in seiner mächtigen, demütigen Stille gleichen. Eifer und Unruhe müssen vermieden werden. Das Ideal wird gern als »wu-wei«, als »Nichtstun« bezeichnet« [3]. Gesetze der Kultur bedeuten den Verfall. Die Passivität ist die einzige taogemäße Lebensweise.

Der prophetische Gott dagegen wird nicht als Gesetz, sondern als Gesetzgeber erfahren. Die von ihm ausgehende Ordnung ist nicht ein starres, unwandelbares Gebilde, sondern eine historisch-dynamische Realität; sein Kennzeichen ist nicht die Stille [4], sondern das Pathos. Will man ihm gleichen, so muß man sich sympathetisch verhalten und seinem Willen entsprechen.

Der Gott des Aristoteles ist die reine, in sich ruhende Tätigkeit. Sein Wirken besteht darin, daß die Dinge liebeerfüllt nach ihm streben. Er selbst ist *primum movens immobile*, das selbst nicht in das Geschehen eingreift. Der Gott der Propheten ist auf die Welt gerichtet. Der Gott des Aristoteles ist das ewige Unbewegte, das kein Leiden kennt und sich selbst zum

---

[1] Diogenes Laërtius, VII 148.
[2] *Ethik* V, Lehrsatz 17.
[3] Söderblom, *Einführung in die Religionsgeschichte*, 100.
[4] I Reg. 19, 12 ist kein Gegenbeweis.

Objekt seines Denkens hat [1]. Der Gott der Propheten ist pathetisch und sein Denken auf die Welt bezogen.

Den Propheten ist Gott nicht der ganz Andere, Unbestimmte, Rätselhafte und Geheimnisvolle, sondern der Gott der Ahnen und des Bundes, dessen Willen sie kennen. Das Pathos drückt das Verbindende, die Beziehung zwischen Gott und Volk aus. Es unterscheidet sich demnach vom Begriff des Numinosen [2], der die Undurchdringlichkeit und den Abstand zwischen Gott und Mensch bezeichnet. Der Prophet erfährt das Pathos als verstehbare Wirklichkeit. Sogar der biblische Begriff des Heiligen wird, obwohl es ein auch außerhalb der Bezüglichkeit stehendes Wesensprädikat bezeichnet, als nachahmbares Vorbild gedacht. Schon der Genitiv »der Heilige Israels« zeigt die Zugänglichkeit an.

Inhaltlich sagt das Pathetische mehr über den religiösen Erlebnisgegenstand aus als das Numinose. Dieses deutet ihn nur an, jenes bestimmt ihn. Aber das Numinose will ein Ansichseiendes beschreiben (das Göttliche ist an sich furchtbar, nicht nur ein Furchterregendes in Bezug auf mich), das Pathos nur eine Beziehungswirklichkeit.

11. Pathos und Fatum

Die Maat der Ägypter, Rta und Asa bei den Indern und Persern und die Moira bei den Griechen bedeuten die unabwendbare und unerschütterliche Macht, die weder ein Naturgesetz noch eine Gottheit ist, sondern ein den Göttern Übergeordnetes, dessen Verhängnisse selbst Zeus fürchtet. Die absolute Unwissenheit über das Geschehen wird in diesem Schicksalsbegriff ausgedrückt. Darin äußert sich zugleich das Gefühl »der schlechthinnigen Abhängigkeit«, allerdings nicht als bestimmtes Gotteserlebnis, sondern als allgemeine Lebensempfindung.

---

[1] Die Streitfrage der Aristotelesinterpretation, ob das Sichselbstdenken Gottes ein Wissen von der Welt in sich schließt, müssen wir hier außer Acht lassen. Über die Auffassung Gottes als reines Denken in der jüdischen Religionsphilosophie vgl. Guttmann J., *Philosophie des Judentums*, 184, 222, 226 u. A. 356. Über den Begriff des *actus purus* in der christlichen Scholastik vgl. Seeberg, *Dogmatik*, I 342.

[2] S. Otto R., *Das Heilige.*

Das Pathos dagegen ist als Auflösung des Fatums zu verstehen. Sein dynamischer Charakter, der alle Bestimmungen aufhebbar macht [1], ist die Überwindung des starren Schicksalsgedankens.

Die griechische Theologie kennt nur die einseitige Abhängigkeit vom Höchsten, vom Fatum. Das höchste Wesen, das wie ein Fatum der Kreatur entrückt ist, bedarf nicht des Menschen. Das Weltgeschehen verläuft als Monolog. Das göttliche Wesen ist darum als Objektivität, als absolute Uninteressiertheit aufgefaßt worden.

Die jüdische Religion hebt mit dem Bund, dem Anthropotropismus an: Gott braucht den Menschen, wie der Mensch Gott. Ein unpathetischer, indifferenter Gottesbegriff wäre für das Bewußtsein der Propheten ein religiöses Surrogat.

12. Wille und Pathos

Der Begriff des pathetischen Gottes ist dem der Willensgottheit nicht gleichzusetzen. Dieser zweite Gottesbegriff begegnet uns im Islam. Allah wird im Koran als rücksichtsloser Wille dargestellt, der unbedingt und ohne Bezugnahme auf die Wirklichkeit waltet und wirkt. Der Determinationsgedanke läßt die Beziehungen zwischen Gott und Mensch als Monolog verlaufen. Es wird also nicht die Bedingtheit eines pathetischen Willens, sondern die Unbedingtheit des determinierenden Willens angenommen. Aus dieser Determination, aus der Einseitigkeit in den Beziehungen ergab sich, daß nicht das Verhältnis zwischen Allah und Mensch, sondern Allah selbst in den Mittelpunkt getreten ist. Denn »als Vater der Menschen bezeichnet der Koran Allah nicht; dazu thront er zu hoch« [2]. In dieser »theozentrischen« Religion wurde das Wesen Gottes selbst, »Gott an und für sich« zum Gegenstand des Nachdenkens. Die vielen »schönen Namen« Allahs, die im Koran vorkommen, wurden daher später von den Mutaziliten als rohe Anthropomorphismen bekämpft.

---

[1] S. Jer. 18, 7 ff.

[2] *Enzyklopädie des Islam*, Leipzig 1913, I 726.

13. Der pathetische und der deistische Gott

Die auch in Palästina verbreitete deistische Ansicht, welche Gott als Weltschöpfer zwar angenommen, hingegen ein Eingreifen von ihm in den Lauf der Geschichte oder der Natur geleugnet hat, wurde von den Propheten ausdrücklich bekämpft [1].

In einem Gegensatz zum Pathosgedanken der Unmittelbarkeit und Verbundenheit Gottes mit der Welt steht nicht nur eine Auffassung, nach der sich der Mensch zu Gott, »wie das Uhrwerk zum Uhrmacher verhält«, sondern auch »die Verehrung Schang-tis, des Himmelsgottes, dem nur der Kaiser opfern durfte, während er für den gemeinen, groben Mann in unerreichbarer Ferne verharrt« [2]. »Noch weniger empfindet man in diesem höchsten Gotte den Widerhall der zerschmetternden und überwältigenden Erfahrung von der Macht des Gotteswillens, wie er sich in der Seele eines Propheten findet. Kein schöpferischer Eifer eines Propheten für ein persönliches Gotteserlebnis hat Schang-ti erhöht. Daher ist Schang-ti kein Eiferer gegen andere Gottheiten geworden, wie der »Gott« des Moses und der mosaischen Propheten oder der »Allweise Herr«, der Ahura Mazda, des Zarathustra« [3].

14. Das Pathos als Kategorie sui generis

Die Bedeutung der Pathosidee und des »pathetischen Monotheismus« wird aus der Betrachtung der möglichen Formen, in denen die Gottesbeziehung zur Welt sich darbietet, ersichtlich. Ein schlechthin »ethischer Monotheismus«, für den Gott, der Hüter der moralischen Ordnung, die Wirklichkeit dem Gesetz subordiniert, würde vornehmlich den moralisch deutbaren Bereich des menschlichen Daseins in den Gesichtskreis des göttlichen Weltwissens einschließen. Das Verhältnis Gottes zum Menschen würde in allgemeinen, gleichförmigen Stellungnahmen verlaufen. Erst durch das Pathos wird die neue Dimension

[1] Zephania, 1, 12; Ez. 8, 12; 9, 9; Jes. 40, 27; vgl. auch Ps. 10, 4; 14, 2; Jes. 29, 15; Ps. 94, 7.

[2] Vgl. den Artikel über Deismus in *Religion in Geschichte und Gegenwart*, II Aufl.

[3] Söderblom, *Das Werden des Gottesglaubens*, 240.

gebildet, in der die Entfaltung besonderer und eigentümlicher Beziehungen möglich wird.

Der Weg zu Gott ist nicht nur für das Spiel von Tat und Vergeltung offen. Eine Mannigfaltigkeit von Verbindungen zwischen Gott und Mensch, zahlreiche Spielarten der Annäherung und Begegnung, wie auch das unmittelbare Gerichtetsein der menschlichen Innerlichkeit auf das göttliche Subjekt wird durch die Pathosidee ermöglicht und legitimiert. Auch der Bund zwischen Gott und Israel stellt eine besondere und eigentümliche Form der Beziehung dar. Er geschieht jedoch nur in einem einmaligen, sachlichen und juristischen Akt. Das Pathos aber ist ein stetiger, persönlicher und emotionaler Tatbestand. Unter dem Aspekt des eindeutigen Bundesgedankens ergeben sich für das Verhältnis zwischen Gott und Volk nur zwei Gestaltungsmöglichkeiten: die Aufrechterhaltung oder die Auflösung des Bundes. Dieses starre Entweder-Oder wird durch eine dynamische Vielfalt von Beziehungsformen ersetzt, sobald das Pathos bestimmend wird.

Die Relevanz dieser Kategorie erstreckt sich nicht nur auf die Beziehungsbildung; sie führt in ihrer denkmäßigen Voraussetzung auf einen sehr prinzipiellen theologischen Gedanken. Das Pathos schließt nämlich in sich den Gedanken ein, daß Gott an der menschlichen Geschichte interessiert ist, daß ihn jede Tat angeht, daß ihn alle Ereignisse betreffen. Diese Einsicht in die unmittelbare Hinweisung und Gerichtetheit des Göttlichen auf die Geschichte ist grundsätzlich als Weltzugewandtheit Gottes zu verstehen. Gerade für das semitische Distanzgefühl zu Gott bedeutet diese Einsicht eine tiefgreifende geistige Wendung.

Die Erlebbarkeit der menschlichen Existenz für Gott kommt im Pathos zum Ausdruck. Die Diskrepanz zwischen Schöpfer und Geschöpf wird in Gott, nicht im Menschen überwunden: durch seine Teilnahme am menschlichen Leben. Die platonische μέθεξις ist die Teilnahme der Erscheinung an der Idee, das Pathos ist die Teilnahme Gottes an der Erscheinung.

Jedes Geschehen in der Welt zieht ein Geschehen in Gott nach sich. Nicht das Vorherwissen eines zukünftigen Gescheh-

ens, sondern das Wissen um das gegenwärtige Pathos ist der geistige Besitz der Propheten.

Neben dem religiösen und theologischen hat die Pathosidee einen anthropologischen Erkenntniswert: daß nicht nur Gott für den Menschen, sondern auch der Mensch für Gott ernst und bedeutungsvoll ist. Eine Religion ohne den Menschen ist ebenso undenkbar wie eine Religion ohne Gott.

Das Ernstnehmen der Kreatur realisiert sich in dem Erleben und Teilnehmen Gottes an der menschlichen Existenz. Es erhält seinen tiefsten Ausdruck in der Leidensbestimmung des Pathos. Das Besorgtsein um die Welt ist ein Grundmerkmal der göttlichen Haltung. Epikur hielt es für unangemessen, den Göttern die Sorgen der Vorsehung nachzusagen [1], die Propheten kennen nicht das Attribut der Autarkie. Innerhalb der pathetischen Verhältniswirklichkeit kann sich der Mensch als Faktor behaupten, der nicht nur sein eigenes Schicksal (vermöge der freien, ethischen Bestimmung), sondern auch die Gemütslage Gottes bestimmen kann.

Das Pathos hat für die Geschichtslehre dieselbe Bedeutung, die der Gedanke der Gottesebenbildlichkeit des Menschen für die Schöpfungslehre besitzt. Der Umstand, daß die Gesinnungen der Menschen Gott affizieren können, daß Gott in einer emotionalen Verbundenheit mit der Welt steht, bedeutet die Gleichstimmigkeit von Schöpfer und Geschöpf. Nicht die absolute Transzendenz, die Wesensverschiedenheit, sondern die Ähnlichkeit ist die Voraussetzung des Prophetischen. Nicht das Dialektische, die Gegensätzlichkeit und Spannung, sondern das Dialogische konstituiert das Verhältnis zwischen Gott und Mensch. Das Pathos in seinem Abhängig- und Veranlaßtsein vom Menschen ist seine Quelle.

Das Pathos ist kein bloßes Gefühl, sondern ein Akt, der sich aus verschiedenen geistigen Tätigkeiten zusammensetzt [2]. Es vollzieht sich in ihm ein Erleben und Beschließen, ein Empfinden und Beurteilen. Es ist kein bloß kontemplatives Weltbetrachten, sondern fordernde Leidenschaft, kein passives Affiziertsein, sondern ein Akt der Stellungnahme. Das Pathos,

---

[1] Diogenes Laërtius, X 123.

[2] Vgl. Spranger, *Lebensformen*, Halle a. S. 1921, 21.

das Sichkümmern um die Welt, ist das Ethos Gottes. Dieses Sittlichsein Gottes, nicht das Sittliche an sich, ist in den prophetischen Verkündigungen zu spüren.

Das Pathos bildet eine Verknüpfung zwischen Gott und Mensch. Nicht der indifferente Wille Gottes, sondern die Pathosbestimmtheit, die die Propheten als Offenbarungsgegebenheit kannten, ist für sie der Ort, wo das Theologische und Anthropologische einander begegnen. Das Pathos ist die Einheit von Unewigem und Ewigem, von Rationalem und Irrationalem, von Metaphysischem und Historischem und ist daher Realgrund und Inbegriff aller Beziehung Gottes zu den Menschen. Gerade als das Unwesenhafte an Gott, als eine unendgültige, dynamische Modalität ermöglicht es eine lebendige Auseinandersetzung zwischen Gott und Volk[1].

Die Sinngehalte des Pathos, die von keinem anderen Begriff erfaßt werden und für eigentümliche religiöse Tatbestände, für das dynamische Verhältnis zwischen Gott und Mensch von konstitutiver Bedeutung sind, lassen das Pathos als spezifische theologische Kategorie erkennen.

15. Pathos und Anthropopathismus

Die jüdische, christliche und islamische Religionsphilosophie sah das Pathos als Trübung der geistigen Gottesauffassung an und bemühte sich, seine Eindeutigkeit mit allen Kunstmitteln der Umdeutung aufzulösen. Diese Einstellung ist bis auf den heutigen Tag geltend geblieben[2]. Die Geschichte des Ringens gegen den »berüchtigten« Anthropomorphismus ist ein fast tragisches Kapitel des theologischen Denkens. Eine Apologie des sogenannten Anthropopathismus, deren Anfangsgründe in der vorliegenden Untersuchung gegeben sind, sucht

[1] Das Pathos darf wohl als theologisches Schema bezeichnet werden, vgl. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, S. 137 ff.

[2] Das Gefühl als das spezifisch Menschliche habe »ein weiser Sinn des religiösen Menschen nie zu Gottesbegriffen benutzt«, meint irrtümlich Otto von der Pfordten, *Religionsphilosophie*, 100. »Die Propheten predigen in ihren Visionen einen Anthropomorphismus, der, da nicht entfernt daran zu denken ist, daß sie selbst so rohe Vorstellungen vom göttlichen Wesen gehabt haben, oder ihre Phantasie ihnen wirklich so grobe Streiche gespielt habe, offenbar den Charakter absichtlicher Erfindung an sich trägt«. Redslob, *Der Begriff des Nabi*, 1839.

in der Geschichte der jüdischen Religionsphilosophie vergeblich nach einem Vorläufer.

Im Pathos erblickte man einen Ausdruck der Vermenschlichung Gottes, übersah aber die Eigenart und den Wertgehalt dieser grundlegenden theologischen Kategorie.

In der Tat schließt das Pathos keinen Anthropopathismus ein. Gegen eine Vermenschlichung Gottes haben die Propheten einen zähen Kampf geführt [1]. Das Pathos aber ist eine urtümliche theologische Kategorie und keine Projizierung menschlicher Züge in das göttliche Wesen wie etwa die Göttervorstellungen im anthropomorphen Mythos. Es bedeutet kein Sosein, sondern ein Sobezogensein. Stets enthält es neben dem subjectum relationis ein fundamentum und einen terminus relationis. Der Beziehungsgrund ist ein ethischer und von Gott aus gesehen objektiv und unpersönlich. Das Beziehungsziel ist der Mensch. Das Pathos entspringt somit einer ethischen Einstellung.

Das Pathos ist keine innere Gebundenheit, keine triebhafte Befangenheit, kein Beseeltsein von einer Leidenschaft, sondern ein gewolltes, transitives Gefühl, das nur in Bezug auf einen Anderen da ist.

Der Grund für das allgemeine Mißverstehen liegt darin, daß seine wenigen menschenähnlichen Momente viel stärker in Erscheinung treten als seine übermenschliche Struktur. Man übersah daher vor der Menschenähnlichkeit seine Unvergleichlichkeit. Man kann auch das Wesen des Pathos nur in der Betrachtung seiner Totalität adäquat verstehen, nicht aber wenn man stückhaft nur einen einzigen Zug ins Auge faßt.

Die Wesensvollkommenheit Gottes impliziert die Pathosfähigkeit. Die seelische Bewegung ist nach biblischer Anschauung nicht minder geistig als die Akte des Denkens.

Die Pathosvorstellungen in ihrer Totalität besagen, daß es ein Wesen gibt, das alle Vorgänge angehen, das sich um alles kümmert, das die Not der Armen bedrückt, die Ungerechtigkeit betrübt. Gottes Zorn besagt, daß er nicht straft,

[1] Die religionsgeschichtliche Entwicklung im Judentum verläuft als ein zäher Kampf gegen die anthropomorphen Gottesvorstellungen. Über die Beseitigung des Sexualmotivs vgl. Neumark, *Geschichte der jüdischen Philosophie*, II 1, Kap. 2.

ohne beteiligt zu sein, ohne zu leiden. Dieser Charakterzug ist kein Anthropomorphismus; er wird in einem spezifisch religiösen Verständnis ermittelt: daß gerade Er sich für alles interessiert, daß alles sein Anliegen ist, daß die »objektiven« Vorgänge für ihn »subjektiv« sind. Eine solche Weltverantwortung und Personverbundenheit ist nicht menschlich, und wenn sie menschlich wäre, dann würde eine derartige Anthropomorphie keine Blasphemie sein.

Die Idee einer uneigennützigen Pathetik, die als Verbindung von reinster objektiver Sittlichkeit und stärkster persönlicher Teilnahme gedacht wird, kann schwerlich durch Übertragung menschlicher Eigenschaften auf Gott entstanden sein. Die pathetische Idee, die absolute Selbstlosigkeit mit Allmacht vereinigt, scheint eine ursprüngliche theologische Einsicht zu sein.

Die Idee der göttlichen Vorbildlichkeit ist eine der Haupttendenzen des jüdischen Denkens: in der Schöpfung ist die Ebenbildlichkeit, in dem Gebot der Heiligung (Lev. 19, 2) die Analogie von göttlicher und menschlicher Lebensweise bestimmend. Wir haben eine theomorphe Anthropologie in der Bibel. Der geistige Aufbau des Menschen setzt sich aus göttlichen Elementen zusammen. Die Seele, das Denken, das Fühlen, auch die Leidenschaften betrachtet der biblische Mensch als eingegeben von Gott [1]. Man kann mit mehr Recht »die Leidenschaften des Menschen« als Theomorphien denn »die Leidenschaften Gottes« als Anthropomorphien bezeichnen.

16. Der Zorn Gottes

Im Christentum hat das Problem des göttlichen Pathos eine Verschiebung erfahren, indem es zum Problem der *ira dei* wurde, das lange Zeit den Gegenstand einer eifrigen und gelehrten Diskussion bildete. Unter dem Einfluß der philosophischen Gotteslehre entstand nämlich in der Gnosis eine Bewegung, die den Anthropopathismus aufs schärfste bekämpft hat. Den Höhepunkt der Opposition vertrat Marcion, der im Anschluß an Paulus zwischen dem gnädigen und dem gerechten

[1] Der Nachweis darüber findet sich in einer von mir verfaßten Untersuchung über *Das Wort Ruach in der Bibel* (unveröffentlicht).

Gott schroff unterschieden hatte. Dem »alttestamentlichen« gerechten Weltschöpfer, dem Demiurgen, schrieb er Minderwertigkeit und Unvollkommenheit zu, wobei er an ihm besonders den Zorn, aber auch die Affekte überhaupt hervorgehoben und daraus seine Vergänglichkeit gefolgert hat [1].

In der Polemik der Juden und Christen gegen das Heidentum bildeten ja die Affekte der heidnischen Götter einen beliebten Angriffspunkt. Die Aufrollung der Frage durch Marcion hat das Problem der göttlichen Affekte auch innerhalb der christlichen Kirche auf die Spitze getrieben. Die Folgezeit hatte sich im Kampfe gegen Marcion, der die Verwerfung des »Alten Testamentes« forderte, mit dem Problem der göttlichen Affekte auseinanderzusetzen.

Tertullian hielt den Zorn für ein notwendiges Mittel der richterlichen Tätigkeit. In seiner Schrift *Adversus Marcionem* unterscheidet er zwischen dem apathischen Gott und dem leidensfähigen Logos. Auf den letzten führt er alle anstößigen Stellen der Schrift zurück. Er nimmt also einen rein geistigen, von jedem Anthropopathismus freien Gottesbegriff an, obwohl ihm der Zornaffekt notwendig erscheint. Der Logos spielt somit bei ihm fast die gleiche Rolle wie seit Xenokrates, dem Begründer der Dämonenlehre, im späteren Platonismus »die Dämonen, auf die alles Anstößige von den Göttern abgewälzt wurde« [2].

Origenes will im Anschluß an Philo Zorn, Reue und Eifersucht Gottes nicht wörtlich nehmen. Die Schrift gebraucht menschliche Bezeichnungen für das göttliche Wesen, um erzieherisch auf den Menschen zu wirken. Diese Auffassung ist für die Folgezeit entscheidend geworden. An Stelle der Zweiheit, die Marcion objektiv im Göttlichen annahm, lehrte man nun nach dem Vorbild Philos die Zweiheit der Offenbarungsweise. Die Kirche konnte auf diese Weise das »Alte Testament« behalten und zugleich die Marcionische Gottesvorstellung, mit der man einverstanden war, annehmen. In diesem Kompromiß sah man die Lösung und den angeblichen Sieg über Marcion.

---

[1] Diesen Standpunkt vertrat auch die Sekte der Boni Homines im XIII Jahrhundert.

[2] Pohlenz, *Vom Zorne Gottes*, 29.

Arnobius hat sogar den Anthropomorphismus als sündhafte Vermessenheit gegeißelt. »Würde es euch gefallen, wenn Esel, Hunde oder Schweine auf den Gedanken kämen, den Menschen göttliche Verehrung zu zollen und ihn dann in ihrer Gestalt nachbildeten? Oder wenn Schwalben ihm Fliegen als Ehrengabe darbrächten?« [1] Im Zusammenhang damit stand seine »Geringschätzung des Menschen, die er im Gegensatz zu dem platonisch-stoischen Hohenliede von der Hoheit der gottverwandten Menschenseele mit fanatischer Schärfe zur Schau stellt« [2]. Er lehnt ebenfalls die Lehre, daß der Mensch ein Mikrokosmos sei, ab. Die Annahme einer Beeinflussung Gottes durch das menschliche Verhalten sei eine Blasphemie. Am allerwenigsten sei der Zornaffekt bei Gott denkbar, der schon beim Menschen verwerflich ist.

Lactanz hat der Frage nach dem Zorn Gottes eine besondere Monographie *De ira dei* gewidmet. Er läßt diejenigen Affekte bei Gott gelten, »die aus dem Verhältnis zum niedriger Stehenden hervorgehen«, z. B. Liebe und Zorn. Der Mensch sei die Krone der Schöpfung. Gott könne das Verhalten des Menschen, der nach dem göttlichen Ebenbilde geschaffen ist, unmöglich gleichgültig sein. »Gott muß zürnen, weil er den Menschen zu sich persönlich in Beziehung gesetzt hat«. Er stellt den Satz auf: *qui non odit, nec diligit*, und meint, daß es ohne Zorn eine Bestrafung nicht gebe. Der Zorn Gottes sei daher die unbedingte Voraussetzung für die Disziplin im Gottesreich.

Im Allgemeinen war die Origenistische Auffassung in der Folgezeit vorherrschend. Im 4. Jahrhundert bildete bereits die Ansicht von der Affektlosigkeit Gottes einen allgemein anerkannten Grundsatz. Auch für Augustin hat das »Alte Testament« die Affekte von Gott ausgesagt, »sei es infolge von Eigentümlichkeiten des Ausdrucks in der Ursprache, sei es abusiv, um menschlich verständlich zu reden«. Er würde es »als Entweihung und Blasphemie empfinden«, wollte jemand einen Affekt bei Gott wirklich annehmen [3].

Der Philosophengott Marcions hat den »Gott des Alten

---

[1] Pohlenz, a. a. O., 47, A. 1. [2] Pohlenz, a. a. O., 47.
[3] Pohlenz, a. a. O., 128.

Testaments« ganz verdrängt. »An diesem Siege ändert auch nichts die Tatsache, daß man die gewaltsamen Folgerungen Marcions nicht mitmachte und durch Origines' Exegetenkunst das Mittel fand, die Autorität des Alten Testaments zu wahren. Überraschend ist dabei die Schnelligkeit, mit der die Kirche sich auf diesen Standpunkt stellte. Überraschend auch die Einmütigkeit, mit der alle Kreise auf diesem beharrten« [1].

Auch in der neueren Zeit richteten sich die Bedenken gegen den »Zorn Gottes«. Man empfand ihn häufig als Mangel an der göttlichen Gerechtigkeit [2], als unvereinbar mit der göttlichen Liebe. Dabei wird das Verhältnis der Homonymität, das zwischen dem »Zorn Gottes« und dem Zorn des Menschen besteht, übersehen. Die Anstößigkeit verschwindet, sobald sein Teilcharakter und seine eigentümliche Struktur erkannt sind. Solange der biblische Zorn Gottes für sich und nicht als Teilerscheinung der Pathostotalität betrachtet wird, ist sein adäquates Verständnis nicht zu erlangen. Seine Struktur wird nämlich durch die Elemente des Pathos überhaupt konstituiert: der Zorn ist durch den Willen Gottes [3] gebunden, durch die Sünde des Menschen verursacht [4], durch seine instrumentale Bedeutung und paränetische Tendenz in seiner Intensität relativiert und durch die sehnlich erwünschte Möglichkeit der Umkehr des Volkes aufhebbar und in seiner Geltung und Wirkung gehemmt. Der Zorn ist kein Gegensatz zur Gerechtigkeit, sondern sein subjektives Korrelat. Er ist der tatsächliche Erweis der Liebe Gottes. Die Liebe ist die Quelle und der Möglichkeitsgrund für den Zorn Gottes [5]. Aber vielleicht ist

---

[1] Pohlenz, s. a. O., 128, s. auch *Realencyklopädie für protestantische Theologie und Kirche*, XXI 719—729. Von jüdischer Seite vgl. Köhler, *Systematische Theologie des Judentums*, Leipzig 1910, S. 84. Vgl. ferner Güdemann, *Der Gott der Rache* in der *Jubelschrift Graetz*; 81 ff, Heinemann, *Der Gott der Rache*, im *Jeschurum*, Jahrg. 1918, S. 381 ff; Horowitz, *Auge um Auge, Zahn um Zahn*, in der Festschrift für Cohen, 609 ff; Norden J., *Auge um Auge, Zahn um Zahn*, Berlin 1926, S. 5—9. Guttmann, *Das Judentum und seine Umwelt*, Berlin 1927, S. 351.

[2] Duhm, *Theologie der Propheten*, 189.

[3] Vgl. Hos. 11, 9; Ez. 8, 18; Jes. 48, 9; Ex 32, 12; Ps. 37, 8; 85., 4. 6. u. a. m.

[4] Hos. 5, 10; 8, 5; Jes. 9, 16 u. a. m.; vgl. Nötscher, *Die Gerechtigkeit Gottes bei den Schriftpropheten*, Münster 1925, S. 95.

[5] Weber, *Vom Zorn Gottes*, Erlangen 1862, S. 3, 32 ff.

die intime Zugänglichkeit Gottes für den Menschen, die sich in seiner vielfältigen Affizierbarkeit zeigt, ein Gut, das höher den Menschen würdigt als bloße Liebe. Oder ist eine monologische Liebe, die keine Rücksicht auf den jeweiligen Wertstand des geliebten Objektes nimmt, sinnreicher, liebender als diese Haltung?

Wie dem auch sei, für das selbständige theologische Denken der nachbiblischen Zeit mögen diese Motive eine Bedeutung haben. Für das Verständnis des biblischen Denkens ist es aber unmöglich, die Augen vor dem »Zorn Gottes« in der Schrift zu schließen. Ihn als Allegorese aufzufassen oder als *metonymia causae pro effectu*, also *ira* als *poena*, ist nicht nur eine Entleerung und Verflachung des Gehaltes, erweist sich in der konkreten Vergegenwärtigung des biblischen Denkens als völlig unvorstellbar. Einerseits sollte der antike Jude von Gott die Affekte ausschließen und sich andererseits die Realität eines göttlichen Eifers einbilden und ihr bis auf den letzten Grund seiner Existenz restlos ausgeliefert fühlen?! Nein, den göttlichen Zorn zu empfinden, als ob Gott zürne, dessen ist ein naives Bewußtsein freilich nicht fähig. Die drohenden Folgen, die das von den Propheten verkündete göttliche Pathos erwarten ließ, die Wucht einer Auswirkung des göttlichen Zornes, die der antike Jude so häufig an seinem Schicksal zu verspüren glaubte [1], vermochten nur einer Vorstellung zu entspringen, die sich der Gewalt einer übermächtigen Wirklichkeit gegenüber fühlt. Die biblischen Anthropopathien sind also gewiß kein bloßes Sprachphänomen, sondern ein zentraler Erlebnisbestand des antiken Juden.

Die Bedenken, die schon in der alten Zeit gegen gewisse Formen der Anthropopathie auftauchten, sind auch nur verständlich, wenn diese mit Anspruch auf eigentliche, reale Bedeutung gebraucht zu werden pflegten.

Die Verlegenheit über die pathetischen und irrationalen Züge des biblischen Gottescharakters hat im XIX. Jahrhundert die sogenannte religionsgeschichtliche Schule in der Bibelwissenschaft zur Annahme eines Entwicklungsschemas veranlaßt: das alte Israel hätte den furchtbaren, unheimlichen, das

[1] Jer. 10, 10; Deut 4, 2 u. a. m. Nah. 1, 6; Ps. 76, 8.

spätere den gütigen, liebevollen Gott gekannt [1]. Die Züge des »eifersüchtigen, schrecklichen, explosiven« Gottes wären dadurch entstanden, daß man die Dämonen aufgehoben und deren Funktionen auf Gott übertragen hätte. Das Dämonische gehöre zum wesentlichen Bestand des »alttestamentlichen« Gottesglaubens überhaupt [2].

Diese Ansicht ist die Frucht einer dilemmatischen Betrachtungsweise, die nur einen apathetischen, gütigen oder einen unheimlich dämonischen Gott kennt [3]. Die Heftigkeit und das Ungestüm der biblischen Gotteserscheinung sind mit einem apathetisch-harmonischen Charakter nicht in Einklang zu bringen. Man übersieht dabei, daß diese Heftigkeiten Teilmomente des pathetischen Charakters sind, dessen Polarität das Erbarmen wie den Zorn umfaßt.

Das Pathos ist in zwei Bedeutungen nachweisbar: in einer seelischen als Zuständlichkeit Gottes und in einer geschichtlichen als Handlung und Gericht. Das Überhandnehmen der eschatologischen Denktendenzen stand der Entfaltung der pathetischen Gottesvorstellung im Wege. Durch die Eschatologie wurde das Verständnis für die genuine Bedeutung des biblischen Pathos gestört. Der Sinn für die Realität des Pathos in seiner Urbedeutung, den der antike Jude besaß, ist später teilweise abhanden gekommen. Die Projizierbarkeit ins Geschichtliche, die in dieser Realität angelegt war, ließ den Pathosbegriff zu einem Zeichen für historische Vorgänge erstarren [4].

---

[1] Stade, *Biblische Theologie den Alten Testaments*, Tübingen 1905, I 91; Greßmann, *Palästinas Erdgeruch in der israelitischen Religion*, Berlin 1909, 78; Gunkel, *Die Propheten*, Göttingen 1917, 81. — Man ist neuerdings geneigt, die Tradition vom helfenden und rettenden Gott, der Israel aus Ägypten befreit und in der Wüste vorsorglich betreut hat, wie auch die Vorstellung vom Spender des Natursegens früh anzusetzen, vgl. Hempel G. J., *Gott und Mensch*, 38 ff.

[2] Volz, *Das Dämonische*, Tübingen 1924; vgl. Hölscher, *Geschichte der israelitischen und jüdischen Religion*, 67 ff, 85—87.

[3] Die Auffassung der Ritschl-Harnackschen Schule, Christus habe einen »nur liebevollen, gütigen Gott« gelehrt, wird heute als eine Mißdeutung angesehen.

[4] Wie ich nachträglich sehe, weist neurdings Sellin auf die Bedeutung der göttlichen Affekte und des Irrationalen für den alttestamentlichen Gottesglauben hin, *Theologie des Alten Testaments*, Leipzig 1933, 36.

17. Die theoretischen Voraussetzungen für die Ablehnung des Anthropopathismus

Der seit der Begegnung des jüdischen und griechischen Denkens geführte Kampf gegen den Anthropopathismus hat in der theoretischen Theologie den Gegnern den Sieg eingebracht. Welche Motive und welche Waffen haben diese Entscheidung ermöglicht? Die gedanklichen Motive, die sich bei Reduzierung der Einwände und Bedenken auf die prinzipiellen Elemente ergeben, sind durchaus heterogen. Der philosophische, apathetische Gottesbegriff bildet die Resultante verschiedener Tendenzen, die aus der klassischen Philosophie der Griechen hervorgegangen sind.

a) Die ontologische Voraussetzung

In der griechischen Philosophie war die Seinsauffassung der Eleaten vorherrschend. Parmenides lehrte, das wahrhaft Seiende sei unveränderlich, Veränderlichkeit bedeute Vergänglichkeit. Zenon, ein Schüler des Parmenides, konstruierte die berühmten Argumente gegen die Realität der Bewegung. Unbewegtheit, Unveränderlichkeit und Unvergänglichkeit hängen miteinander zusammen. Für die Bestimmung des Gottesbegriffes wurde diese ontologische Ansicht früh verwertet. Schon Xenophanes verneinte die Veränderlichkeit des Einen, denn Gott sei der wahrhaft Seiende, also unveränderlich [1]. Die Unveränderlichkeit wurde von nun an zum theologischen Hauptmerkmal in der griechischen Philosophie.

Anaxagoras bestimmt den Nus, den Geist, als Prinzip des Seienden und läßt ihn sich »von allem, was in Bewegung ist« sondern [2]. Plato schreibt den Ideen unveränderliches Sein zu. Für Aristoteles ist Gott das Sich-Selbstdenken, der unbewegte Beweger. Die Idee Gottes als des wahrhaft Seienden bringt es mit sich, daß Veränderlichkeit und Bewegung ausgeschaltet werden [3].

Der Grundsatz, daß die Veränderlichkeit einem wahrhaft Seienden, also auch Gott nicht zukommen könne, ist als onto-

---

[1] Diels, Fragment 26. [2] Diels, Fragment 13.

[3] Aristoteles, *Metaphysik*, 1073 a. Vgl. Stenzel, *Metaphysik des Altertums*, 158 ff.

logisches Axiom und als theologisches Dogma auch zum Gemeingut der Religionsphilosophen geworden (Augustin, Confess. VII, 11; XII, 15).

Aus diesen ontologischen Ansichten ergab sich ein statischer Gottesbegriff [1]. Ruhe und Unbewegtheit sind für das griechische Denken typische Züge der göttlichen Vornehmheit. Gott wird als das in absoluter Ruhe beharrendes Wesen gedacht [2].

Die Affekte werden in der griechischen Philosophie von jeher als seelische Erregung, als Gemütsbewegungen bezeichnet [3]. Ihre Unvereinbarkeit mit dem Wesen des Göttlichen ist also aus ontologischen Gründen offensichtlich.

Der statische Gottesbegriff ist das Produkt zweier Gedankenmotive: der ontologischen Beharrlichkeit und der psychologischen Auffassung der Affekte als seelischer Bewegungen. Diese psychologische Einsicht bildet eine elementare, nicht widerlegbare Erkenntnis. Dagegen wird die ontologische Voraussetzung erschüttert, sobald wir von einer entgegengesetzen Seinsauffassung ausgehen, Aus einer Ontologie, die gerade die Bewegtheit und die grenzenlose Veränderlichkeit als Merkmal des wahrhaft Seienden ansieht, die das Sein nicht als eine dem Geschehen entrückte, sondern als eine im Werden selbst stehende Wirklichkeit erblickt, wird sich ein dynamischer Gottesbegriff ergeben [4].

b) Der anthropologische Dualismus

Seit Plato ist die Unterscheidung eines vernünftigen unsterblichen und eines unvernünftigen sterblichen Seelenteils geläufig. Der vernünftige wird als einartig aufgefaßt, in dem unvernünftigen dagegen unterscheidet man eine edlere und eine unedlere Hälfte [5]. Die edlere umfaßt die Leidenschaften, die unedle die Begierden. Plato schrieb auch die Erschaffung der

---

[1] Vgl. Philo, *Quod deus sit immutabilis.*

[2] Wir denken dabei nicht an die Stoa.

[3] Chrysippos hat die Empfindung als Veränderung in der Seele definiert. S, auch Diogenes Laertius VII, 110.

[4] Gott ist »beweglicher als alle Bewegung«, heißt es in *Weisheit* 7, 24. Mal. 3, 6 hat einen anderen Siun.

[5] *Timaios* 69 C, 72 D; *Staat* 438 D ff, 580 D ff.

niederen Seelenvermögen, darunter auch der Pathemata, den niederen Göttern zu. Diese Dreiteilung, die sog. Trichotomie[1] hat jedenfalls die Leidenschaften und Gefühle im unvernünftigen Teil und somit das gesamte emotional-seelische Leben außerhalb des Rational-Geistigen gesetzt. Der Wertdualismus ist auch auf diesem Wege in das abendländische Denken eingedrungen. Und auch wo man die Trichotomie zu Gunsten einer Dichotomie aufgegeben hat, wie es z. B. in der Philosophie des Mittelalters oft der Fall war, ist die dualistische Tendenz in der Auffassung der Seelenvermögen vorherrschend geblieben.

Die Trichotomie, von den Stoikern, die die völlige Einheitlichkeit der gottgleichen vernünftigen Seele des Menschen lehrten, abgelehnt, wurde von Poseidonios und den Neupythagoreern übernommen. Schließlich wurde konsequenterweise die platonische Dreiteilung auf eine Zweiteilung reduziert. Aristoteles hat das Empfindungsvermögen als den animalischen Teil dem Denkvermögen, dem Nus unterordnet. Die Lehre von der »doppelten Seele«, die von Xenokrates vollendet wurde, ist später zum Eigentum der Gnosis und des Neuplatonismus geworden [2].

Die am psychologischen Wertdualismus orientierte Theologie schreibt dem Göttlichen das Denken zu, schließt aber von ihm die Affekte aus [3]. Ein neues Motiv für die Ablehnung des göttlichen Pathos ergab sich aus der von Xenokrates begründeten Lehre, »wonach jeder Affekt, besonders aber der Jähzorn durch das Einwohnen böser Pneumata in der Seele hervorgerufen wird« [4].

Demgegenüber ist zu betonen, daß dem biblischen Denken dieser Wertdualismus fremd ist. Auf die oft behandelte Frage, ob die Bibel eine trichotomische oder dichotomische Seelenlehre kennt, kann hier nicht eingegangen werden. Eine Minderwertigkeit des emotionalen Seelenteils wird aber in der

---

[1] *Staat* 435 B ff, 504 A ff, 553 B f.

[2] Vgl. Kroll, *Hermes Trismegistos*, Münster 1928, 276 ff.

[3] Der Skeptiker Karneades, der gegen die Theologie der Stoa mit Scharfsinn polemisiert und den Wert der Vernunft angezweifelt hat, bestritt auch das Denken bei Gott, vergl. Zeller, *Die Philosophie der Griechen*, III 523—528.

[4] Pohlenz, *Vom Zorne Gottes*, 16.

Schrift nirgends behauptet. Eine Anschauung, die im Emotionalen einen geistigen Erkenntnisfaktor sieht, wird diesen Wertdualismus ablehnen müssen, vollends wird jedes irrationalistisch gerichtete Denken die Abwertung der Affekte nicht zugeben.

c) Die psychologische Voraussetzung

Im Wortsinn der griechischen Bezeichnung: Pathos — liegt der Begriff des Leidens. Das Pathos ist nach griechischer Auffassung ein Zustand der Passivität. Im Affekt läßt man sich von einem anderen Wesen beeindrucken und bestimmen. Der Affizierte befindet sich nach dieser psychologischen Auffassung in einer Abhängigkeit vom Affizierenden, die dem Verhältnis von Ursache und Wirkung vergleichbar ist. Schon in früher Zeit wurde die Behauptung aufgestellt, daß die Affizierbarkeit bei Gott undenkbar sei. Gott als Schöpfer, als die oberste Ursache kann nicht selbst in irgend einer Hinsicht die Wirkung einer außer ihm existierenden Ursache erleiden. Ferner wurde ein passives Verhalten für unvereinbar mit der Würde des Göttlichen erklärt [1]. Auf diese beiden Auffassungen von der Kausalität und der Dezenz hat sich die Ablehnung des Anthropopathismus oft gestützt [2].

Es ist eine formale Fassung des Begriffes der obersten Ursache, die hier die Grundlage liefert. Widerspruchsfrei ist aber auch die oft geäußerte Vorstellung, daß die oberste Ursache einen von ihr verursachten Faktor auf sich wieder einwirken lassen könne. Dieses von der obersten Ursache konstruierte Verhältnis zeigt nur scheinbar eine Abhängigkeit, in Wahrheit ist es eine indirekte Wirkungsart der letzten kausalen Instanz. Hier liegt allerdings eine fast paradoxe Vorstellung vor, die jedoch in einem materialen Kausalitätsbegriff ihre Begründung findet.

Auch die Voraussetzung der Dezenz wird von jeder Auffassung aufgehoben, die gerade in der Passivität die würdigste

---

[1] Über die Passivität der Materie s. Plato, *Timaios* 49 A ff; Aristoteles, *Metaphysik* 1071 B f.

[2] Gott ist über Leid und Freude, über Lust und Unlust erhaben (*Philebos* 33 B) und kennt nur die ungetrübte Seelenstimmung (*Gesetze* 792 D); vgl, jedoch die Stelle im *Timaios* 37 C, die an Gen. 1, 37 erinnert.

Form des Daseins erblickt, wie es z. B. für das chinesische Denken typisch ist. Aber auch in der Bibel will Gott geliebt werden [1].

d) Die ethische Voraussetzung

Die griechische Weisheit hat kosmos, taxis und harmonia als Grundsätze des menschlichen Verhaltens bezeichnet. Im Ideal der Sophrosyne als einer Kardinaltugend hat die Forderung nach der Herrschaft der Vernunft über die Triebe einen weiteren Ausdruck gefunden. Alsdann hat Zeno in der Lehre von der apatheia die gänzliche Ausrottung der Affekte, die völlige Überwindung der Leidenschaften als sittliches Postulat aufgestellt. Die anderen Schulen, die diese radikale Anschauung aufs schärfste bekämpft haben, gaben jedoch den niederen Charakter der unvernünftigen Affekte gegenüber dem vernünftigen Seelenteil zu.

Diese Einstellung wirkte sich auch in der Gotteslehre aus. Das Ideal des Weisen, das man für den Menschen postuliert hat, mußte in Gott erfüllt sein. Plato hat die Affekt- und Bedürfnislosigkeit der Götter mehrfach betont. Sie kennen keine Lüge [2], keinen Neid [3] und sind über Lust und Schmerz erhaben [4]. Später hat auch Karneades die Annahme von Empfindungen bei Gott für unvereinbar mit dem Gottesbegriff erklärt. Apathes to theion wird zum Grundsatz der späteren griechischen Philosophie.

Wenn wir von einem Standpunkt ausgehen, der die stoische Auffassung von der Schlechtigkeit und Verwerflichkeit der Affekte nicht teilt, dann entziehen wir der apathetischen Theologie eine ihrer Grundlagen. Werden die Leidenschaften nicht als Störungen und Schwächen der Seele angesehen, dann verschwindet die Evidenz ihrer Verwerflichkeit und der Notwendigkeit ihrer Ausrottung [5].

Im genuinen jüdischen Denken erfuhren die Affekte eine der griechischen Auffassung polar entgegengesetzte Einschätzung.

---

[1] Nach Spinoza gibt es Affekte, die mit Tätigkeit verbunden sind, z. B. die intellektuelle Liebe zu Gott.

[2] *Staat*, II 380 ff. D [3] *Timaios* 30 E; *Phaidros* 247 A.

[4] *Staat*, II 377 E ff; *Philebos* 33 B.

[5] Vgl. Nietzsche, *Der Wille zur Macht*, 383 ff.

Sie wurden häufig als Eingebungen von Gott, als die Erscheinung einer höheren Kraft angesehen[1]. Von einer grundsätzlichen Verneinung der Triebe und Leidenschaften ist weder in den gesetzlichen noch in den moralisierenden Schriften der Bibel die Rede. Die seelische Monotonie der Askese war nicht das Ideal des biblischen Menschen. War nun die Einstellung zu den Affekten eine bejahende, erblickte man in ihnen etwas durchaus Positiv-Werthaftes, so lag keine Veranlassung vor, sie aus den Gottesvorstellungen zu beseitigen. In einem asketischen, apathetischen Gott hätte der biblische Mensch keine Würde und Erhabenheit, sondern Leere und Armut gesehen. Der apathetische Gottesbegriff, den die spätere Religionsphilosophie in der Bibel wiederfinden wollte, konnte in sie nur durch konstruierende Allegorisierung hineingetragen werden.

e) Die logische Voraussetzung

Die Idee der Einheit Gottes gehört seit Xenophanes zu den Elementen des philosophischen Gottesbegriffes. Sie verneint nicht nur die äußere Vielheit, sondern auch jede innere Zusammengesetztheit. Die Einheit wird als Einfachheit gefaßt. Jede Mannigfaltigkeit und Verschiedenartigkeit wird dem Wesen Gottes abgesprochen. Es wird nicht nur bestritten, daß es ein zweites Wesen neben ihm gibt, sondern daß in ihm die absolute Einheit und Einfachheit ist. Aus diesem Grunde sah man in jeder Aussage, die irgend eine Eigenschaft von Gott behauptet, einen Widerspruch gegen die Idee der göttlichen Einfachheit und Einheit. Plotin hat infolge der Einsicht, daß jedes Denken die Zweiheit von Denkendem und Gedachtem voraussetzt, Gott sogar das Sich-Selbst-Denken abgesprochen.

Dieser Begriff der abstrakten Einheit divergiert von der zu Ende gedachten biblischen Idee der personalen Einheit, die eine Einheit in der Mannigfaltigkeit ist[2].

f) Die theologische Voraussetzung

Die axiomatische Idee von der Würde Gottes, die Voraussetzung einer göttlichen Vornehmheit läßt alles, was der Schick-

[1] Die platonische Auffassung des Wahnsinns, s. oben S. 11, bezieht sich auf einen Sonderfall.

[2] S. Guttmann J., *Philosophie des Judentums*, 79

lichkeit widerspricht, aus den Gottesvorstellungen entfernen. Zuweilen war auch die einfache Einsicht bestimmend: was der Anstand dem Menschen verbietet, ziemt auch dem göttlichen Wesen nicht.

Die Abneigung gegen den Anthropomorphismus bei den gebildeten Griechen war bestimmt durch die ins Allzumenschliche maßlos ausschweifende Göttervorstellung des griechischen Volksglaubens. Später aber hat das theoretisch verschulte Denken das Problem in einem uneigentlichen Licht erblickt. Der von Xenophanes [1] inaugurierte, von Empedokles und Plato fortgesetzte Kampf gegen die anthropomorphen Göttervorstellungen war zweifellos einer unmittelbaren Einsicht entsprungen. Der völligen Menschenähnlichkeit hat Xenophanes die Erhabenheit des Einen entgegengesetzt. Plato hat dann besonders die Willkür und Bestechlichkeit der Götter gerügt, von denen Straflosigkeit durch Fettdampf und Weiheguß erwirkt werden kann [2]. Ebenso Aristoteles [3].

Man fühlt sich versucht, die Frage aufzuwerfen, warum in Palästina, wo so viel urtümliche Empfindung für die Reinheit der Gottesvorstellung heimisch war, niemand gegen die Verähnlichung, die in der Schrift so oft geübt wird, Einspruch erhoben hat. Es scheint freilich, daß, wenn Xenophanes die Bibel und nicht Homer vor sich gehabt hätte, er sich kaum veranlaßt gefühlt hätte, den Vorwurf der Vermenschlichung zu erheben. Die Zügellosigkeit des Trieblebens, die leidenschaftliche Selbstsucht und Willkür der homerischen Götter forderten seine Kritik heraus. An den göttlichen Affektäußerungen in der Bibel, die stets erhaben, sittlich bedingt und sittlich notwendig bleiben, empfindet das religiöse Gemüt eher die übermenschliche Gewalt als die Menschenähnlichkeit.

Hätten die jüdischen Theologen im 5. Jahrhundert kurz nach Xenophanes die griechische Philosophie kennen gelernt, das Argument des Anthropomorphismus würde eine Modifizierung ihrer Vorstellungen nicht herbeigeführt haben. In der weiteren Entwicklung waren es vornehmlich die anderen Mo-

---

[1] Vgl. Diels, *Fragment* 15.

[2] Vgl. *Staat* 364 B ff; *Phaidros* 247 a, *Timaios* 29 e In seinem Alterswerk hat er allerdings den Opferkult bestehen lassen, *Gesetze*, Buch X.

[3] *Metaphysik*, 983 a.

tive, die an der Ausbildung des Gottesbegriffes in der griechischen Philosophie und an dessen Umbildung in der jüdischen Theologie mitgewirkt haben.

g) Das anthropologische Motiv

Nicht selten hängt die Bewertung der anthropomorphen Vorstellungsweise von der Wertschätzung des Menschen ab. Eine hohe Einschätzung des Menschen wird dessen Ebenbildlichkeit mit Gott betonen und an der Verähnlichung weniger Anstoß nehmen.

In der Diskussion über unser Problem — insbesondere im Christentum — bildete das Selbstbewußtsein von der eigenen Würde des Menschen ein Argument, das sich der radikalen Bestreitung der Verähnlichung widersetzte. Der Anthropomorphismus ist auch seinem Motiv nach zuweilen der Ausdruck einer optimistischen Einstellung zum Wesen des Menschen. Anthropozentrische Denkmotive oder skeptisch-zynische Anschauungen bewirken ein verschiedenes Verhalten zu unserem Problem[1].

h) Die Relativität der philosophischen Voraussetzungen

Die Aufzeigung der für die Ablehnung der Verähnlichung bestimmenden philosophischen Voraussetzungen verfolgt außer der historischen eine rein prinzipielle Absicht. Die Besinnung auf die Motive ermöglicht die Einsicht in Sinn und Berechtigung der auf dieser Grundlage aufgebauten Lehre. Die Relativität der Jahrtausende hindurch in der Religionsphilosophie fast unerschütterlich gebliebenen Bestreitung des Anthropopathismus wird im Lichte der Relativität der aufgezeigten Voraussetzungen offensichtlich. Das philosophische Denken unserer Tage hat mehrere der den aufgezeigten Gedankengängen zu Grunde liegenden Axiome, die aus den

---

[1] Wenn man die apollinische mit der israelitischen Prophetie vergleicht, findet man »hier die leidenschaftliche Verkündigung des Gottes und seines hochheiligen Namens, dort das vornehme Zurücktreten der göttlichen Person«. Apollo wies nie »den Fragesteller auf sich selbst als den höchsten Gegenstand der Verehrung hin«. Otto, *Die Götter Griechenlands*, 2. Auf., 306.

verschiedensten philosophischen Disziplinen der Antike entliehen sind, aufgegeben und wird auch die überkommene Stellung zum Anthropopathismus revidieren.

18. Gott in der Beziehung

Der Mystiker strebt, Gott an sich, in seiner letzten, unmittelbaren Gegebenheit zu erfassen. Für die mythische Erkenntnis ist die Gottheit gleichfalls in ihrem eigenen Wesen und Schicksal Gegenstand des Vorstellens. Auch für den Primitiven wohnt die Gottheit wesenhaft und substantiell dem Fetisch, dem sichtbaren Symbol inne.

Mit der Einführung der Kategorie der Unsichtbarkeit und der Heterogeneität in das religiöse Denken hätte Gott als Sein, als Wesen dem Agnostizismus ausgeliefert werden müssen. Diese Gefahr einer jede Religiosität abtötenden Einstellung mußte noch akuter werden durch die Betonung der Heiligkeit Gottes. Einen religionslogisch bedeutsamen Ausweg fand der Prophet, indem er die kategoriale Trennung in Wesen und Ausdruck bewußt oder unbewußt vollzogen hat: das Wesen, das unerkennbar bleibt, vermag jedoch einen Ausdruck von sich ausgehen zu lassen, der empfangen und verstanden werden kann.

Die Absicht des Propheten ist es nie, Gottes an sich inne zu werden, dessen Wesen zu gewahren, dessen eigene, die Welt nicht betreffende Gedanken zu erkennen. Es gilt für ihn nur, Gottes Ausdruck zu erfahren, der sich in mannigfachen Abstufungen, als Erscheinung in der Vision [1], als Wort in der Eingebung und als Wirkung in der Geschichte kundtut. »Nicht eine Offenbarung über Gottes Natur wird dem Propheten und wird durch ihn zuteil, sondern die Offenbarung über Gottes Willen und Walten« [2]. Der Prophet will also nicht die Substanz oder das Wesen Gottes, sondern die Funktion, den Ausdruck

---

[1] In der Vision sieht der Prophet niemals Gott, wie er an sich ist, wie er etwa im Himmel regiert und wirkt, sondern stets in einer für den Propheten bestimmten und nur andeutungsweise sich zeigenden Erscheinung. Vgl. dazu meine Untersuchung über die prophetischen Visionen, ferner Fascher, *Deus invisibilis*, 55, Marburger theologische Studien, 1 Heft, Gotha 1931; s. auch Delitzsch, *System der biblischen Psychologie*, Leipzig 1855.

[2] Baeck L., *Das Wesen des Judentums*, Frankfurt a. M. 1923, 31.

verstehen. Was für den mythischen Menschen das Symbol, das Bild, ist für den Propheten die Offenbarung.

In der Scheidung von Wesen und Ausdruck zeigt sich ein tiefgehender Unterschied zwischen monotheistischer und pantheistischer Gottesauffassung überhaupt. Nach Spinoza kann sich Gott dem Menschen nicht durch Worte oder andere äußere Zeichen offenbaren. Er tut sich nur unmittelbar durch sein Wesen dem Menschen kund. Denn da das Wesen Gottes und die Gegebenheit der Welt identisch sind, ist eine Trennung in Wesen und Ausdruck nicht denkbar.

Inhaltlich gibt die prophetische Offenbarung keine Enthüllung des göttlichen Wesens. Der Prophet weiß von Gott nur das Pathos, das er aber nicht als Wesenhaftes denkt. Entscheidend ist, daß nicht Gott überhaupt, sondern Gott bezüglich, in der Beziehung zu Israel oder zur Welt, Gegenstand seines Verstehens ist. Der Prophet erzählt nie von einem Jenseits, sondern stets von einer Erscheinung, von einer Wendung Gottes. Das anthropotropische Pathos ist der Gegenstand seiner Betrachtungen, das Gottesich selbst wird nie zum Objekt des Wissens. Der Prophet beruft sich nicht auf Gott überhaupt, als auf den Allmächtigen und Ewigen, sondern stets auf dessen Beziehung zum Volke. Er gibt keine Wesensdeutung, sondern eine Beziehungsdeutung. Die Offenbarung ist keine Selbstkundgebung Gottes, keine Selbsterschließung, sondern eine Willenskundgebung, eine Pathoserschließung. Nicht das Noumenon, sondern das Phainomenon ist das religiöse Guthaben des Propheten. Er kennt die Offenbarung, nicht die Selbstoffenbarung. Er erlebt keine Wesensschau [1], sondern eine Offenbarungsschau. Die Propheten kennen also keine Verlegenheit um den Gottesbegriff dank der Scheidung in Wesen und Beziehung. Unmittelbar ist ihnen nicht die Realität des Wesens, sondern die Realität der göttlichen Teilnahme an der Welt gegeben.

19. Die transzendente Aufmerksamkeit

Die Propheten kennen eine Mannigfaltigkeit von Pathosformen: Liebe und Zorn, Erbarmen und Entrüstung, Wohl-

[1] Gott ist unerforschlich, Jes. 6, 3; Jer. 23, 23;Jes. 40, 8—28; 45, 15; 55, 8f u. a. m. Seine Größe ist unvergleichbar, Am. 9, 7; Jes. 2, 6ff; Jer. 23, 23f.

wollen und Grimm. Wenn wir nun die Frage nach dem Wesen des Pathos stellen, so spähen wir nach einem Grundmoment aus, das allen Formen zugrunde liegt. Was ist das Letzte am göttlichen Pathos? Das Pathos selbst kann nicht das letzte Gegebene gewesen sein, denn es ist stets ein Spezialfall, ein Modus, ein Variables, kein Schlechthinniges, Unveränderliches. Was ist aber das Konstante in all seinen Variationen?

Das Gesetz und der Sinn des Pathos weisen auf einen zwischen Mensch und Gott unbedingt bestehenden Zusammenhang hin, der von Gott ausgeht. Wenn das göttliche Wesen irgendwie die Vorgänge in der Welt beobachtet, erlebt und zu ihnen Stellung nimmt, so bedeutet dies, daß es auf den Menschen gerichtet ist, daß es in einer Verbundenheit mit dem Volke steht. Dieses Gerichtetsein ist das Wesen des Pathos, ist der Grundsatz für das Verständnis der prophetischen Gottesauffassung. Es ist wesensmäßig als eine auf den Menschen gerichtete transzendente Aufmerksamkeit zu verstehen.

Diese transzendente Aufmerksamkeit ist aber weder als Ur- oder Grundpathos noch als das Wesen, das Selbst Gottes aufzufassen. Sie bildet vielmehr den Grenzbegriff für das prophetische Verstehen. Auf Spekulationen über das Selbst Gottes haben sich die Propheten niemals eingelassen.

Die transzendente Aufmerksamkeit ist der letzte Gegenstand des religiösen Verstehens. Das Pathos, das eine besondere Bestimmtheit der transzendenten Aufmerksamkeit ist, bildet die geschichtlich veranlaßte Antwort auf die Vorkommnisse des Lebens. Die Aufmerksamkeit überhaupt ist das schlechthin Gegebene, ist der absolute Gegenstand der religiösen Erlebnisse des Propheten. Sie bedeutet zugleich die Vorstellung von einer Weltzugewandtheit Gottes, von einem stets bestehenden Verhältnis Gottes zur Welt, das in seiner Bestimmtheit zu einer pathetischen Weltzugewandtheit wird.

Die transzendente Aufmerksamkeit bedeutet das von Gott Wahrgenommen- und Erfaßtwerden, das Beachtetsein der Welt von Gott. Sie wird gegenständlich als die göttliche Schau erlebt, als das auf den Menschen eingestellte Aufmerksamsein, als Gewußtsein, nicht nur als Wissen und Bewußtsein.

Dieses göttliche Gewahren ist für die Betrachtung über das Wesen der Religion überhaupt dasjenige, was für die Be-

trachtung über die Natur der Begriff des Seins ist. Die Religionsphilosophie hat nicht Gott an sich, was ein Problem der Metaphysik ist, sondern Gott für die Welt zum letzten Gedanken.

Die Aufmerksamkeit ist für das religiöse Bewußtsein eine schlechthinnige Gegebenheit, die letzte direkt erlebbare Realität, vielleicht die letzte von Menschen erfaßbare Wirklichkeit des Göttlichen überhaupt.

Die Aufmerksamkeit ist gegen die »Macht« abzugrenzen. Nicht die Macht Gottes ist für den Propheten das letzte Gegenständliche in seinem Gotterleben, nicht die absolute Entrücktheit der göttlichen Gewalt an sich, der letzten Oberhoheit [1], sondern die den Menschen zum Objekt habende Aufmerksamkeit, die in ihrer pathetischen Bestimmtheit auch ein Veranlaßtsein vom Menschen aufzeigt. Geist, nicht Macht, ist die letzte Wirklichkeit für die prophetische Religiosität.

In der transzendenten Aufmerksamkeit ist auch das Ereignisprinzip der Prophetie, der Anthropotropismus begründet. Das unbestimmte Eingestelltsein der göttlichen Aufmerksamkeit auf die menschliche Geschichte wird im anthropotropischen Akt zu einem Gerichtetsein auf die prophetische Persönlichkeit; der Aufmerksamkeitsinhalt wird zu einem Mitteilungsinhalt. Die fortlaufende Aufmerksamkeit bildet eine absolute Kontinuität, die abgeschlossene Eingebung hingegen ist ein einmaliges Ereignis. Ähnlich verhält es sich mit dem Pathosbegriff. Das Pathos ist die einzelne Bestimmtheit, das Unewige, das Motiv, die Aktualisierung, die Aufmerksamkeit die Pathosbereitschaft, das Immerwährende.

Erkenntnismäßig erwirkt die Aufmerksamkeit im Menschen ein Gefühl des Objektseins für das göttliche Subjekt. Es wird einerseits als ein gewaltsames Hineingestelltsein in das Feld des göttlichen Bewußtseins, als ein sich nicht Verbergenkönnen vor der göttlichen Schau, andererseits als Geborgenheit im Bewußtsein Gottes erlebt.

Dieses Gefühl hat seinen Grund nicht im psychologischen Umstand der Ichhaftigkeit des Menschen, sondern in einem theologischen Inbegriff: in der Subjektivität Gottes.

[1] Diese Auffassung ist allgemein vorherrschend. Vgl. auch Hertzberg, *Prophet und Gott*, 14 f.

20. Gott als Subjektivität

Der Begriff der Subjektivität ist sowohl gegen den der Personalität als auch gegen den der Objektivität im doppelten Sinne abzugrenzen. Gott erscheint den Propheten als Gebieter, als aktives, die Erfahrung bestimmendes und in seiner Wirklichkeit bestimmtes Wesen. Nicht als Zielpunkt einer fremden Aktivität, als Objekt, das beschenkt und verehrt, das angebetet und geliebt werden will, wie etwa in den kultischen Religionen. Er ist stets gebietend, gebend, nicht nehmend.

Er wird immer als Empfindender empfunden, als Denkender gedacht, nie als Gegenstand, stets als wollendes, handelndes Wesen.

Er ist nicht objektiv unpersönlich, sondern pathetisch und ichbestimmt. Er ist das Maß aller Dinge. Nicht aus göttlichem Eigensinn, nicht aus der absoluten Überlegenheit heraus fordert er menschlichen Gehorsam. Gott ist bedürfnislos.

Sein nicht objektivierbares Wesen selbst ist unerfaßbar. Auch sein Wille und Pathos drücken es nicht aus. Bei allem Wissen um Gott kamen die Propheten niemals auf ein Wollen, das sich nicht auf den Menschen bezog. Nicht als Personalität, als Wesensbestimmtheit, sondern als Subjektivität, als Ausdrucks- und Beziehungsbestimmtheit ist ihnen der theologische Gegenstand gegeben.

Auch die Vorstellungen von ihm sind von Subjektinhalten ausgefüllt. Das Verhältnis und die Beziehungen, der Bund und die Eingebungsakte werden nur von ihm vollzogen. Er ist nicht das Objekt einer religiösen Entdeckung, sondern das souveräne Subjekt einer Offenbarung. Auch das Pathos ist nicht gleichbleibend. Dem göttlichen Wesen werden zumeist Funktionen, nicht starre Prädikate beigelegt.

II. Die Religion der Sympathie

1. Prophetische Theologie und prophetische Religion

Wir haben die Grundzüge der dem prophetischen Fühlen und Denken gegebenen objektiven Wirklichkeit des Göttlichen als »pathetische Theologie« beschrieben. Es bleibt jetzt, noch die

Frage nach dem subjektiven Verhalten zu dieser objektiven Gegebenheit, nach der menschlichen Stellungnahme zur göttlichen Realität zu beantworten. Diese Stellungnahme ist für die subjektive Religion von so grundsätzlich bestimmender Bedeutung wie die Offenbarung für die objektive Theologie. Es ist die Aufgabe der religiösen Anthropologie als einer selbständigen Disziplin neben der Theologie, die subjektive Hälfte der religiösen Wirklichkeit zu untersuchen.

Wenn wir hier von prophetischer Religiosität sprechen, so denken wir in erster Linie an die private Religion des prophetischen Menschen, an die Stellungnahme des Propheten selbst. Die Analyse der selbsterlebten, nicht der von ihnen gelehrten und gepredigten Religion soll hier vorgenommen werden. Die Betrachtung der an die Zeitgenossen gerichteten Forderungen, die vom Standpunkt der Untersuchung über das prophetische Bewußtsein als objektiv gefaßte Lehren bewertet werden, gehört nicht in diesen Zusammenhang. Hier müssen wir auf die subjektive Kehrseite dieser Lehren achten.

2. Die prophetische Sympathie

Ausgehend von der Kennzeichnung der Religion als einer Stellungnahme zum Göttlichen, ist vor allem die Frage nach dem Wesen, nach der letzten Form der Stellungnahme zu stellen, nach der grundsätzlichen Weise des prophetischen Verhaltens gegenüber dem Göttlichen. Wir meinen eine Stellungnahme, die sich unmittelbar auf das Göttliche bezieht. Die direkt von anderen Wertgedanken bestimmte und nur mittelbar auf das Göttliche bezogene Haltung soll unberücksichtigt bleiben. Wir werden auch nicht das gesamte religiöse Leben, sondern lediglich die sinnbedingende Grundhaltung als dasjenige, was alles andere bestimmt hat, zu beschreiben haben.

Das religiöse Sollen gestaltet sich gemäß der Erkenntnis des Gottescharakters, die man hat. Für die Propheten war der pathetische Charakter Gottes eine mahnende Bewandtnis. Wenn auch in erster Linie praktische Erfüllung gefordert wurde, so ist die innerliche Teilnahme des Propheten am göttlichen Pathos, wie wir nachgewiesen haben, die zentrale persönliche Tatsache ihres Lebens. Nicht das Wort, das Gesetz an

sich, sondern das Pathos Gottes stand im Mittelpunkt der prophetischen Religiosität. Das Sinnen auf das heilige Pathos formte ihre Haltung, Hoffnung und Gebet. Das prophetische Leben geschah in der Stimmung des Bekümmertseins um die göttliche Emotionalität. Die Sympathie, die eigentümliche Grundtatsache ihrer Religiosität, ist die dem Wesensinhalt der Prophetie und der unmittelbaren Gotteswirklichkeit gemäße Erfassung und die primäre, sinngerechte, emotionale Erfüllung der an die Propheten gestellten, aus ihrer Berufung und Sendung sich ergebenden Forderungen [1].

Es ist kein bloßes Zuhören und Bestellen, das dem Propheten obliegt, das den Propheten bis ins Persönlichste auszeichnet. Wir kennen prophetische Persönlichkeiten, die nicht nur das Pathos vernahmen und erkannten, sondern durch innerste und tiefste Teilnahme bis in die letzten Gedanken und Gefühle erschüttert waren. Der Dienst am Pathos wurde nicht durch intellektuelles Wissen vollzogen, sondern durch ein Entsprechen seiner Intention, seinem emotionalen Wesensinhalt geleistet.

Eine andere Haltung konnte der Prophet, der das Pathos ausgetragen und verkündet hat, nicht einnehmen. Es war ihm unmöglich, gleichgültig und innerlich unbeteiligt zu bleiben. Eine derartige »Epoché« gegenüber dem göttlichen Pathos wäre eine religiöse Unempfindlichkeit oder Flucht vor Gott.

Für den biblischen Menschen, der die Einheit des seelischen Lebens gekannt hat, in der die Leidenschaften zum Bestand des Geistigen gehörten, konnte sachliche Nüchternheit nicht die religiöse Lebensform sein. Eine emotionale Sympathiereligion, nicht ein praktisch vollziehbarer Ritus, entsprach seiner seelischen Struktur. So konnten die Propheten

[1] Die Feststellung der Sympathie bei den Propheten wird die Entwirrung des vielerörterten Problems des religiösen Individualismus in der Bibel überaus fördern. Man hat früher vielfach behauptet, daß das Subjekt der israelitischen Religion immer die Gemeinschaft, der Stamm, nicht das Individuum gewesen wäre (Smith), daß die vorexilischen Propheten nur das Volksganze gekannt hätten (Duhm, Stade, Wellhausen, Marti u. a.). Der Nachweis des Gegenteils (durch Sellin, Löhr u. a.) ist unzweifelhaft richtig. Vgl. Nötscher, *Die Gerechtigkeit Gottes bei den Schriftpropheten*, Diss. Würzburg, Münster 1915, 66 ff, 75 f.

ihre Innigkeit, ihre Begeisterung und Inbrunst dem höchsten Wesen weihen. Der Sympathetiker ist ein religiöser Typus *sui generis* und als Gegentypus der ekstatischen Geistesrichtung anzusehen. Die Sympathie ist auch im Gegensatz zur verrauschenden, momentanen Ekstase eine konstante Haltung.

Die Struktur der Sympathie zeigt die Gegenwärtigkeit eines aktuellen Gefühls auf, das Gegenstand der Bezogenheit ist. Es vollzieht sich eine Art von Zwiesprache zwischen Fühlendem und Mitfühlendem. Dieser Dialogscharakter schützt den Mitfühlenden vor jeder Gefühlseinsamkeit. Denn die funktionelle Sympathie erhält ihren Substanzsinn durch das Anwesendsein des transzendenten Gegenstandes. Dieses unbedingte Angewiesensein des religiösen Gefühls auf die Bestimmtheiten seines Gegenstandes ist von entscheidender Bedeutung. Die Gefühle bleiben stets von Transzendenz erfüllt, die als stärkste Wirklichkeit auch aus den intimsten Emotionen nicht verschwindet.

Nicht asketische Selbstüberwindung, sondern totale Selbstverwendung, der Dienst der ganzen Seele; nicht die stumme Unterordnung, sondern das Zusammengehen mit Gott; nicht die Liebe, die sich auf das Wesen, auf Gott überhaupt, sondern die Sympathie, die sich auf eine Bestimmtheit erstreckt. Wo die Idee der Sünde im Vordergrund des religiösen Denkens steht, ist das Bewußtsein unmittelbar auf einen durchaus menschlichen Tatbestand eingestellt. Nicht das Heilige selbst, sondern das menschliche Verhalten ist da unmittelbar gegenwärtig. Der Prophet hingegen, für den die Sünde keine unverwüstliche, sondern eine durch Umkehr aufhebbare Realität ist, steht unvermittelt vor dem göttlichen Gegenüber, vor dem göttlichen Pathos. Diese Unmittelbarkeit in theologischer Hinsicht wirkt sich in psychologischer aus. Es waren keine anthropologischen Rücksichten, die den Propheten bewegt haben, sondern ein göttliches Anliegen. Es handelt sich in der Sympathie unmittelbar um göttliches Wollen und Pathos, um ein göttliches Motiv. Nicht das Los des Volkes, sondern das Pathos des an seinem Volke enttäuschten Gottes ist der Beweggrund. Sie haben kein unbedingtes Interesse am Bestehen des Staates oder sogar des Volkes an den Tag gelegt. Ihre Reden sind Verkündigungen vom Standpunkte Gottes im Ton einer reli-

giösen Voreingenommenheit. Eine nationale Orientiertheit ist äußerst selten [1]. Auch die Humanitätswerte erhalten ihre Geltung von Gott. Und wie sollte es auch anders sein?

Die Sympathie ist Ausfluß einer Übereinstimmung und Gleichförmigkeit des göttlichen und menschlichen Pathos. Man könnte sich als Ideal und Maximum der Sympathiereligion den Fall einer völligen Angleichung des menschlichen Pathos an das göttliche denken.

Die Propheten betonen das Pathos, um die Eintracht von Gott und Mensch hervorzuheben. Ihre Worte sind von dem Verständnis erfüllt, daß es Gott an der Kreatur gelegen ist, daß ihm ihre Sympathie wichtig ist.

Die Wirklichkeit der Offenbarung ist keine einsame Insel. Sie weist ihrem Ursprung und Ziel nach Zusammenhänge mit dem Menschen auf. Gott und Mensch stehen sich nicht in ihrer Wesensverschiedenheit gegenüber, sondern begegnen einander.

Wie bereits gesagt, untersuchen wir hier nicht die Lehrinhalte der prophetischen Reden, die Unterweisungen für das Volk, sondern die persönlichen Gesinnungsinhalte, die private Religion des Propheten. Diese letzte nennen wir Religion der Sympathie. Sie haben aber die Sympathie als Emotion zuweilen unverhüllt zu einem direkten Postulat erhoben wie etwa in der Forderung nach *daat* Gottes (דעת ה׳).

Mit der prophetischen Sympathie berührt sich das »Eifern für Gott«. Pinchas, in dem der Eifer für Gott entbrannt war, bewirkte — durch menschliche Vertretung des göttlichen Pathos — daß der göttliche Zorn von den Israeliten abließ [2]. Das ursprüngliche Bedeutungsgebiet des Stammes קנא ist »das der Liebe der Geschlechter und speziell der Ehe« [3]. Das biblische Eifern

---

[1] In bezeichnender Weise heben sich demgegenüber ab die Worte eines sog. ägyptischen Propheten, der in seiner Klage über die Zustände des Landes eine durchaus patriotische Gesinnung und Haltung und keine Spur von einer religiösen Voreingenommenheit zeigt. Vgl. Erman, *Die Literatur der Ägypter*, 130—148. Darin äußert sich ein wichtiges Moment für die Charakterbestimmung des israelitischen Propheten.

[2] Num. 25, 11. 13. Vgl. I Kön. 19, 10. 14; II Kön. 10, 16; II Chr. 24, 20; Ps. 69, 10; 119, 139; I Makk. 2, 50 ff.

[3] Küchler, *Der Gedanke des Eifers im Alten Testament*, in der Zeitschrift der alttestamentlichen Wissenschaft, B. 28, 42 ff.

war sicher nicht nur praktische Parteinahme, sondern vor allem ein sympathetischer Akt[1].

Die Propheten haben nicht sehr oft von ihrer Sympathie, die ja nicht Selbstzweck war, gesprochen. Sowohl das Pathos wie die Sympathie sind, vom Gesichtspunkte des Ganzen gesehen, eher Forderungen als Erfüllungen. Nicht das Gefühl, sondern die Tat ist die Lösung der Spannung. Es liegt den Propheten nichts so fern, wie Empfindsamkeit, wie eine Religion der Sentimentalität zu lehren oder zu leben. Die Sympathie ist keine »schmelzende Art« und schwärmerisches Gerührtsein, sondern Bestürzung und Betroffenheit. Sie tönt aus allen Worten und Wendungen der Propheten und hat, wenn auch nicht immer formuliert, auf die Tiefen der religiösen Verantwortung auch in der Folgezeit gewirkt[2]. Vielleicht aber war es auch Scheu, dieses höchste und letzte Gefühl, das Beste, das der Mensch vor Gott aufzubringen vermag, mehr als in leiser Andeutung zu künden. Es ist also nicht so, daß sie die eigene von der offiziellen, für das Volk bestimmten Religion unterschieden haben.

Durch die Sympathie wird ein religiöses Maximum möglich, ein Höchstes an Religiosität, an Innerlichkeit und ein Höchstes an Transzendenz. Anstatt einer emotional einseitigen Einstellung zu Gott, wie es etwa in der Religion der Liebe oder der Ehrfurcht der Fall ist, kommt hier eine emotional vielseitige Religion zustande, die eine Entfaltung aller seelischen Potenzen, eine Verwendung und Verwertung aller Gefühlsmöglichkeiten bewirkt. Da mannigfaltige Pathosformen möglich sind, können analoge Sympathiearten eine religiöse Weihe erhalten. Die Heftigkeit und die Stille, die Gewalt und die Demut, werden für das letzte Ziel eingesetzt. Die Religion der Sympathie kennt innerhalb des horizontal Menschlichen keine Grenzen. Die Wertsicherheit, die religiöse Legitimation der Gefühle und Affekte liegt in der vertikalen Intention auf das Pathos. In dieser Gewinnung von seelischen

[1] S. Ps. 139, 21 ff n. a,

[2] Die religiöse Sympathie im nachbiblischen Judentum — namentlich in der Agada, Kabbala und im Chassidismus — erfordert eine besondere Untersuchung.

Mitteln ist eine bedeutsame Intensivierung der religiösen Aktivität gegeben.

Im Propheten »berühren sich Mystik und rationales Denken in einer Weise, die alle Schlagworte von Rationalismus und Irrationalismus zu Schanden macht«[1]. Das psychologisch Deutbare ist von der Sympathie aus zu erfassen. Wir verstehen den prophetischen Eiferer, der sich in emotionaler Ähnlichkeit und Eintracht mit Gott weiß. Wir verstehen die Kraft des Zürnenden, der sich von seinem Volke abwendet. Er wirkt nicht nur durch sein Wort und seine Tat, sondern durch die Leidenschaft seiner Haltung, die durch ihre Ähnlichkeit mit dem göttlichen Pathos legitimiert ist.

Dieses erschütternde Wissen von der Sorge und den Leiden Gottes um die Welt, dieses Miterleben und Miterleiden des Propheten ist von so evidenter, einzigartiger Gewalt und Gültigkeit, von einer so vollkommenen Ergebenheit und Hingabe, daß seiner Idee noch heute eine Berufung innewohnt, als Gestalt oder Möglichkeit wegweisend zu sein. Vielleicht ist hier der letzte Sinn, Wert und Würde einer emotionalen Religion gegeben. Die Tiefe der eigenen Seele wird dann der Ort, wo das Verständnis für Gott, wo das Einverständnis mit dem transzendenten Pathos zustandekommt.

Der Begriff der Symphatie *(συμπάθεια)* hat nicht nur in der Ethik (Hume, Schopenhauer)[2], sondern auch in der allgemeinen Philosophie mannigfache Anwendung gefunden. Die Stoiker bezeichneten damit den kosmischen Zusammenhang als Wechselbeziehung aller Teile der Welt[3]. Sie haben ferner »die Voraussagungen aus dem Erscheinen der Vögel und aus den Eingeweiden der Opfertiere« durch die Sympathie erklärt, »die alles in der Welt miteinander verbindet«[4]. Ähnliches tritt uns bei Plotin entgegen. »Wie aber im beseelten Organismus nicht bloß eine Übereinstimmung, sondern auch ein realer Zusammenhang des Lebens in den Teilen mit dem Le-

[1] Kittel, *Gestalten und Gedanken in Israel*, 505.

[2] Auch im Buddhismus ist das Mitleid als ethisches, auf die Lebewesen sich beziehendes Gefühl bekannt, vgl. Beck, *Buddhismus*, II 28 f.

[3] Zeller, *Philosophie der Griechen*, IV 169. Vgl. auch V 391.

[4] Bertholet-Lehmann, *Lehrbuch der Religionsgeschichte*, II 410.

ben des Ganzen stattfindet, so stehen nach Plotin auch die Teile des Weltganzen untereinander teils überhaupt im Zusammenhang, teils aber in bestimmter, organischer Verknüpfung; d. h. sie wirken nicht bloß physikalisch aufeinander, wie verschiedene natürliche Substanzen, sondern sympathetisch wie die Teile eines Leibes« [1].

Eine erkenntnistheoretische Bedeutung gewann der Sympathiebegriff in der Scholastik. Johannes Olivi erklärte die Ableitung der geistigen Erkenntnisse aus der von ihnen wesensverschiedenen, sinnlichen Erfahrung durch den Begriff der *colligantia potentiarum animae*. »Sind zwei Kräfte miteinander kolligiert,... so zieht eine Tätigkeit der einen Kraft eine entsprechende der anderen nach sich: nicht auf Grund einer *actio* auf dieselbe, sondern auf Grund einer *colligantia* mit ihr, d. h. *per formalem inclinationem et unionem ipsius ad illud, cui est colligatum*« [2]. Der Jesuit Suarez entwickelte in diesem Sinne die Lehre von einer *sympathia potentiarum*, von dem psychischen Zusammenhang der Vermögensbetätigungen. »Daraus erklärt sich die wunderbare Harmonie (sympathia), daß bei Betätigung der niederen Kräfte die höheren Vermögen die entsprechenden Spezies in sich bilden ohne gegenseitige kausale Beeinflussung« [3].

Auch bei Agrippa von Nettesheim tritt uns die Sympathie als Harmoniegedanke im pantheistischen Sinne entgegen.

Der in dieser Untersuchung zum ersten Mal verwendete Ausdruck der religiösen Sympathie bedeutet keinen kosmologischen, sondern einen anthropologischen Sachverhalt: die unmittelbare Stellungnahme des Menschen zum göttlichen Pathos. Dieser Begriff ist ebenso frei vom Pantheismus der philosophischen, wie vom Pessimismus der ethischen Sympathielehren. In diesem Sinne ist die Bedeutung dieser anthropologischen Kategorie zu werten, die für einen durchaus eigen-

[1] Zeller, a. a. O., V 558 (Vgl. *Enneaden*, IV 3, 8), über Proklus vgl. V, 810.

[2] Geyser, *Die mittelalterliche Philosophie* in Dessoirs Lehrbuch der Philosophie, 357 f.

[3] Rösseler im Philosophischen Jahrbuch 1922, S. 185—191, zitiert nach Ludwig, *Das akausale Zusammenwirken*, Diss. München.

tümlichen religiösen Strukturtypus, insbesondere für den Aufbau der prophetischen Persönlichkeit von charakterbestimmender Wichtigkeit ist.

3. Prophetischer Nationalismus

Die Beurteilung und Prüfung der prophetischen Gesinnung nach ihrem Nationalismus ist vielleicht so alt wie die Prophetie selbst. Manche Zeitgenossen pflegten die Vaterlandsliebe und die staatstreue Gesinnung der Propheten ernstlich anzuzweifeln. Amos, Jeremia u. a. wurden geradezu als Verschwörer und Landesverräter verschrien. Sie waren deshalb Anfeindungen und Beschimpfungen ausgesetzt. Und wenn wir heute imstande sind, die kluge Nüchternheit und den weiten Blick ihrer politischen Ansichten besser als ihre Zeitgenossen zu würdigen, so ist doch die *vox populi* und ihre Zweifel, trotz deren Herkunft und Bedingtheit vom naiven vulgären Patriotismus, nicht von der Hand zu weisen. Eines stimmt tatsächlich: die Propheten waren nicht nur Patrioten [1]. Nur-Patrioten waren anerkanntermaßen die sogenannten falschen Propheten. Diese vertrauensseligen Schönseher waren auch Günstlinge der Könige und Lieblinge des Volkes. Die Zuversicht, mit der sie Siege und Erfolge weissagten, muß entweder auf Fürstendienerei und Bestechlichkeit (vgl. Mi 3, 5) zurückgeführt werden oder ihren Grund in einer Gesinnung haben, für die der Bestand des Volkes den höchsten Wert darstellt und der zufolge der göttliche Segen und Schutz eine verbürgte Selbstverständlichkeit sind.

Daß Gott kein Patron der Fürsten sei, haben schon Samuel, Elias und Natan verkündet (vgl. I Sam. 15, II Sam. 12, I Kön. 17). Die Schriftpropheten, die nicht nur den Dynastien, sondern auch der Nation den Untergang androhten, relativierten die Wahrheit des Satzes von Gott als Patron des Volkes [2]. Ihre Einstellung zu den daseinswichtigen Interessen des Vol-

---

[1] S. Jer. 21, 1—28; vgl. Schmidt, *Die Schriften des Alten Testaments* II 2, 327. Von den Propheten zu behaupten: »Ihre Religion war patriotisch« (Stosch G., *Das Wesen der Inspiration*, Gütersloh 1912, 222) ist völlig unzutreffend.

[2] Nötscher, *Die Gerechtigkeit Gottes bei den vorexilischen Schriftpropheten*, München 1915, 93.

kes kam nicht aus einem bedingungslos bestehenden Wohlwollen, aus einem schwärmerischen oder ideologischen Patriotismus, sondern war durchaus vorbehaltlich und bedenklich, eingeschränkt und bedingt.

Sie traten nicht als Sprecher des Volkes auf. Auch wenn sie zur Gerechtigkeit, Milde und Güte für die Armen mahnten, taten sie es nicht in der Eigenschaft eines Volkstribuns. Sie erklärten niemals, daß die Armen und Unterdrückten sie gesandt, ebensowenig daß die Verfehlungen und Sünden an sich sie zur Zurechtweisung veranlaßt hätten. Sie sprachen stets als Gesandte Gottes, als Vollzieher seines Auftrages. Nicht das Schicksal ihrer Zeitgenossen, sondern die Sache Gottes ergreift sie.

4. Prophetischer Moralismus

Aus der häufigen Betonung des Vorranges der Sittlichkeit über den Kultus und aus der Angabe der Unsittlichkeit als einer wesentlichen Begründung für die Taktik des Herrn hat man zuweilen in den Propheten vorzüglich Verfechter sittlicher Normen gesehen, die aus eminent ethischem Antrieb gewirkt hätten.

Wie aber eine Analyse ihres sittlichen Bewußtseins eindeutig ergibt, entstammte ihre Moral keinem autonomen Bewußtsein; sie war vielmehr eine im Religiösen wurzelnde Gesinnung. Sie mahnten nicht zur Sittlichkeit aus einem Humanitätsgefühl, sondern pflegten ihr Ethos an einem durchaus religiösen Interesse zu orientieren; sie tadelten nicht die Unsittlichkeit als ein Übel an sich, sondern mit der Begründung, daß sie das Mißfallen Gottes erregt.

Es geht nicht an, das Gewissen als Quelle der Prophetie anzusehen und das Offenbarungsbewußtsein, die Versicherung, daß die Prophetien nicht »aus unserem Herzen« stammen, als Phrase abzutun. Auch die Zurückführung ihrer Vorstellungen von der Eingebung auf eine Personifizierung der inneren Stimme nach Analogie des griechischen *δαιμόνιον* würde dem durchaus übermenschlichen Charakter der israelitischen Gottesvorstellung widersprechen.

Die Sittlichkeit muß also als abgeleitete, als die zweite Gesinnung bestimmt werden. Es war eine höhere Warte als die Sittlichkeit, von der sie das Leben des Volkes zu kritisie-

ren pflegten. Das Ethische war die Richtung ihrer Gedankengänge, nicht aber ihr Ausgangspunkt [1]. Das entscheidende Motiv der Prophetie haben wir in einer auf das göttliche Pathos gerichteten Sympathie zu suchen.

5. Der Sinn der prophetischen Ermahnung

Nicht die drohende Gefahr, das bevorstehende Unheil, die Furcht vor den mächtigen Nachbarstaaten war für den Propheten Ansporn, seine Aufklärungsreden zu halten. Nicht Angstgefühl, sondern Mitgefühl, nicht die Folgen des göttlichen Zorns, sondern der Zorn selbst erschütterte ihn.

Der Prophet faßt das Unheilspathos als einen Zustand auf, der *sub specie dei* unerwünscht ist. Er verkündet den Zorn als das Weh Gottes über den Verrat des Volkes. Die Verkündigung des Zornes weist nicht nur auf dessen Folgen, die in der Zukunft möglich sind, sondern auch auf dessen Anlaß, das Leid, das in der Gegenwart wirklich besteht. Immer wieder schildern die Propheten den Kummer und die Enttäuschung Gottes über die Treulosigkeit des Volkes, wie auch den inneren Kampf zwischen dem Langmut und dem Zorn.

Als historischer Begriff bedeutet der Zorn Unheil für das Volk, als privates Erlebnis das Leiden Gottes. Die Prophetie ist eine Ermahnung Gottes an das Volk, seinen Zorn nicht zu erregen.

Der Prophet kündet den »finsteren Tag des Herrn« oft in einer epischen Überlegenheit und beschreibt ihn mit unverhüllter Ironie für die, die Hoffnung auf ihn gesetzt haben [2]. Ihn erschüttert das Pathos an sich und der Wille Gottes, das Volk zur Umkehr zu bewegen und das Zornpathos abzuwenden.

Es ist eine Verkennung der prophetischen Wirkungsweise zu behaupten, daß er vom Zorn Gottes spricht, um dem Volke zu drohen und es abzuschrecken. Wollte der Prophet wirklich nur auf das Interesse am leiblichen Wohlergehen oder auch auf den letzten Rest der Anhänglichkeit des Volkes an Gott wirken? Sollte die Überzeugung, die Treue zu Gott sei

[1] Vgl. Troeltsch, *Das Ethos der hebräischen Propheten*, im Logos VI, 1 ff. und B. Kellermann, *Der ethische Monotheismus der Propheten*, Berlin 1917.

[2] Am. 5. 18. ff u. a.

nützlicher als der Verrat, die Umkehr der Herzen, die Versöhnung mit Gott herbeiführen? Zumindest hat der Prophet persönlich nicht unter Angst und Furcht gelitten [1]. Es ist sicher, daß der Prophet, der den Zorn verkündet hat, nicht nur Angst, sondern auch Sympathie erregen wollte. Aus dieser Einsicht in die paränetische Bedeutung der Sympathie ergibt sich eine wichtige Wendung im Verstehen der prophetischen Denkinhalte. Auch die Verkündigung der »Rache Gottes« erhält einen neuen Sinn.

6. Enthusiasmus und Sympathie

Die Propheten haben die Realität des göttlichen Pathos mit derselben Unmittelbarkeit erlebt wie sich selbst, wie ihre eigenen Empfindungen.

Darin liegt der Sinn der Sympathie: daß man das göttliche Pathos wie einen eigenen Zustand fühlt. Im Enthusiasmus erlebt der Mensch sich wie Gott (ἔνθεος), in der Sympathie — Gott wie sich. Dort zielt die Absicht auf eine persönliche Erhebung, hier auf Erfüllung der göttlichen Intention.

Es vollzieht sich keine Einung der Wesen, sondern ein Einswerden im Wollen und Fühlen. Diese *unio sympathetica* ist im gewissen Sinne der Gegentypus der *unio mystica*.

Der prophetische Mensch stellt sich seelisch um: seine Innerlichkeit richtet sich jeweilig nach dem Pathos Gottes, sie ist »theomorph«. Die Sympathie, die um Gottes willen geschieht und in der ein göttliches Anliegen vertreten wird, ist ein heiliges Erlebnis. Im Enthusiasmus, der einem Interesse an sich selbst, an persönlichem Heil entspringt, kommt man selten über einen »Anthropologismus« hinaus.

In der Sympathie kommt es zu einer Identität von Privatem und Göttlichem; in ihm wird der Prophet nicht real-identisch mit Gott, sondern emotional-identisch mit dem göttlichen Pathos. Diese Einheit im Bewußtsein, die Einheit von Wille und Erlebnis, von Persönlichkeit und Eingebung, drückt wohl das Wesen des prophetischen Geistes aus.

---

[1] Die Furcht selbst betrachtet der Prophet als Strafe, vgl. Jesaja 2, 10 u. a. m.

7. Pathos, Passion und Sympathie

Die Passion, die dem antiken Mythenkreis vom »sterbenden Gott« zugrunde lag — in der babylonisch-assyrischen Mythologie mit dem Natur- und Vegetationsgott Tammuz, dem Geliebten der Fruchtbarkeitsgöttin Ischtar, und bei den Griechen mit dem syrisch-phönikischen Adonis, dem Geliebten der Aphrodite verknüpft — wurde besonders im Osiriskult ausgebildet. Nach ältester ägyptischer Sage war Osiris von seinem Bruder »Set-Typhon getötet worden und dann wieder auferstanden« [1]. »Schon um 3200 v. Chr. stellte man diese Vorgänge in einem Passionsspiel dar, und noch in der Kaiserzeit feierte man Ende Oktober in Rom ein Fest, an dem der getötete und nach späterer Legende zerstückelte Osiris von Isis und Anubis gesucht und gefunden wurde« [2]. In einem mystischen Drama, das bei den alten Ägyptern öffentlich und in der hellenistisch-römischen Zeit in geheimen Mysterienbünden abgehalten wurde, erlebten die Kultgenossen die Leidensgeschichte des Gottes und nahmen an seinem Geschick in Trauer wie in Freude teil.

Das Leiden und Sterben der Gottheit, das in den hellenistischen Mysterien als Lieblingsgedanke der Zeit auf Dionysos und Demeter übertragen wurde, ist von da aus ins Christentum übergegangen [3].

Pathos und Sympathie sind gegen Gegenstand und Erlebnis der Passion abzugrenzen. In der Passion wird die Gottheit als Märtyrer gedacht, dessen Leidensgrund letzten Endes in der allgemeinen oder jeweiligen Ohnmacht des Sittlichen liegt. Das Pathos dagegen ist eine emotionale Stellungnahme, die sich gleichsam als Selbstbehauptung des Sittlichen kundtut. Die Passion ist ein privates, das Schicksal der Gottheit betreffendes Leiden, das Pathos eine relative, auf die Menschen gerichtete Zuständlichkeit.

In der Passion wird eine Leidensgeschichte aus der Vergangenheit oder ihre ewige Wiederkehr, in der Sympathie eine

---

[1] Bertholet-Lehmann, *Lehrbuch der Religionsgeschichte*, II 494.

[2] Ebenda, I 472 f. Vgl. auch Frazer, *Der goldene Zweig*, Leipzig 1928, 472 ff.

[3] Vgl. Schneider J, *Die Passionsmystik des Paulus*, Leipzig 1929.

aktuelle Gegenwart erlebt; dort ein freies, spontanes Reagieren, hier ein passiv ertragenes, von einem anderen Wesen zugefügtes Martyrium [1]; in jener ein physisches, in dieser ein moralisches Leiden. Die Passion ist daher reproduzierbar und einer kultischen Vergegenwärtigung zugänglich, das Pathos ist nur mitfühlbar [2]. Der ursprüngliche Zweck der Passionsmysterien war, dem verstorbenen Gott zur Auferstehung zu verhelfen; dagegen wird in der Sympathie an eine magische Wirkung nicht gedacht.

8. Nachahmung Gottes und Sympathie

Im alten Ägypten sagte man: der König tut, was Osiris tut. Der Mensch soll Gott so ähnlich werden, als er vermag, heißt es in Platos Theaitet [3]. Der Sinn der hellenistischen Mysterien war, daß der Eingeweihte sein Leben dem Leben der Gottheit angleicht. In den Isis- und Mythraskulten stand das Motiv der *imitatio dei* im Mittelpunkt [4]. In der Religion Zarathustras wurde jede Kulturarbeit wie Ackerbau u. ä. als eine Nachahmung des Ahura Mazda im Kampf gegen den bösen Geist angesehen [5]. Paulus lehrte die Nachfolge Christi [6], und so wurde das Leben Jesu zum Paradigma für die christliche Frömmigkeit.

Die Formen dieses religiösen Habitus sind in den einzelnen Kulten verschieden, sie bekunden aber im Grunde durch die gleiche Richtung der Seele, durch das gemeinsame Vorhaben ein ähnliches Wesen: die Verähnlichung des eigenen an das Leben Gottes.

Die prophetische Sympathie ist mit der Nachahmung Gottes, die im weitesten Sinne gesehen auch eine biblische Intention ist [7], keineswegs identisch. Die Verschiedenheit ist um so bemerkenswerter, als gerade auch die Gleichartigkeit offensichtlich ist.

---

[1] Die Propheten kennen keine Leidensfreudigkeit und suchen nicht das Martyrium, s. dagegen 1 Kor. 15, 31; 2 Kor. 4, 8. 10. 11; Röm. 8, 36 u. a.

[2] Die Ehe des Hosea ist ein einmaliger Sympathieakt, aber kein Sympathiekult.

[3] 176 B—D.

[4] Reitzenstein, *Mysterienreligion*, 192 ff; Cumont. *Die Mysterien des Mythra*, 143 f.

[5] Lommel, *Die Religion Zarathustras*, 250.

[6] Röm. 6, 4 ff; 6, 8; Epheser 5, 1.

[7] Lev. 19, 2 u. a.

Die Imitatio, deren Vorbild ein konkretes Lebensschicksal ist, verwirklicht sich als eine praktische Lebensform. Die Sympathie, deren Gegenstand eine Innerlichkeit ist, ist eine geistige Haltung. Das Vorbild der Imitatio ist wie ein unveränderliches Gepräge; ein konstantes, überliefertes Wissen ist wie eine Bahn vorgezeichnet. Das Pathos dagegen ist wandelbar, veränderlich und durch die jeweilige Situation bestimmt. Der Inhalt der Sympathie ist in keiner Vorherbestimmung festgelegt. Das Beständige an ihm ist lediglich die Richtung auf Gott.

Die Imitatio bezieht sich auf eine vergangene, die Sympathie auf eine gegenwärtige Begebenheit. Die mystische Imitatio ist geschichtsfremd, in der Sympathie geht es um eine aktuelle Situation.

Wie das Pathos eine Beziehung Gottes zum Volk ist, pflegt auch die Sympathie, im Gegensatz zur weltfremden Imitatio, die auf ein privates Schicksal der Gottheit gerichtet ist, die Intention auf menschliche Existenz zu tragen. Die Sympathie ist gleich dem Pathos auf das Volk gerichtet. Zwischen Pathos und Sympathie besteht ein Parallelismus, in der Imitatio dagegen tendiert der Mensch direkt auf das Vorbild.

Gemäß der Sinntranszendenz der prophetischen Ereignisse und Erlebnisse — der Sinn findet seine Erfüllung außerhalb des Aktes — ist auch die Sympathie an sich kein Ziel. Die Imitatio dagegen, in der die persönliche Vervollkommnung erreicht wird, trägt die Erfüllung in sich. Es geht in der Sympathie nicht um ein persönliches Anliegen des Propheten, etwa Gott ähnlich zu werden, sondern um die Sache: durch die Angleichung an das Pathos Gottes als Prophet zu wirken.

In der Sympathie wird das Pathos jeweils erfahren, in der Imitatio wird das fixierte Vorbild überliefert, dort ist ein Empfang oder ein schöpferisches Verständnis nötig, hier genügt zuweilen ein Wissen.

In der Imitatio wird oft das ganze Wesen der Gottheit als Vorbild genommen, in der Sympathie nur das Pathos [1].

[1] Zum Problem der Imitatio vgl. Buber, *Nachahmung Gottes* (*Kampf um Israel*, S. 68—83), Marmorstein, *Die Nachahmung Gottes in der Agada*, Wohlgemut-Festschrift, 144—159; s. auch Heschel A., *Maimonides*, 272 ff.

9. Die Form der prophetischen Sympathie

Die prophetische Sympathie trat in verschiedenen Formen auf. Gemeinsam ist ihnen als wesentlicher Bestandteil die Intention auf Gott, das Wissen um die Emotion Gottes. Das Sichkümmern um das göttliche Pathos ist das emotionale Apriori der Prophetie. Die sympathetische Solidarität mit Gott ist die Grundtatsache ihres inneren Lebens.

Da sie gleichsam vor derselben Wirklichkeit wie Gott standen und der Pathosgrund Gottes auch ihnen in gleicher Weise gegeben war, so lebte in ihnen zweifellos ein echtes Miteinanderfühlen des gleichen Tatbestandes mit Gott. Ihr Sichkümmern um Gott richtete aber ihre Emotion auch auf das gegebene Pathos Gottes. Neben dem Bezug auf das Volk, den Pathosgrund Gottes, war in ihnen ein Bezug auf das Leid Gottes wach. Diese komplexe Form der Sympathie scheint ihre typische Erlebnisweise gewesen zu sein. Dies gilt für das unmittelbare Miteinanderfühlen eines und desselben Leides mit Gott (gleiches Gefühl und gleiches Objekt, s. oben S.71 u. 82), für das Nacherleben am analogen Gegenstand (gleiches Gefühl und analoges Objekt, s. oben S. 75 ff. u. 94 ff.) wie für das Mitleid mit Gott (das göttliche Pathos als Objekt der Sympathie, s. oben S. 84 ff.).

10. Die transzendente Vorwegnahme

Die Summe der prophetisch-theologischen Ansichten konnte in dem Inbegriff zusammengefaßt werden, daß Gott stets als Subjekt erfahren und erlebt, vorgestellt und gedacht wird; ein Subjekt, das mehr als Person ist, das niemals zum bloßen Gegenstande wird. Es ist nicht bloß eine Beziehung zu Gott, es ist zugleich eine Beziehungsrealität, ein Beziehungsursprung in und von ihm. Als Apriori der Beziehungen des Menschen zu ihm ist seine Beziehung zum Menschen gegeben.

Die göttliche Pathetik war für den Propheten das einzig Gegebene, das unmittelbar Gegebene. Haben sie auch nicht das Pathos hypostasiert, haben sie auch die personale Totalität als Subjekt gewußt, so war doch das Pathetische in seiner Bestimmtheit und Bezogenheit auf den Menschen das aus-

schließlich einzige Aktuelle an Gott, das sie beschäftigt hat. Hat der Prophet das Grundverhältnis von historischer Wirklichkeit und Gott betrachtet, so hat er es als Relation von »wir in uns« und »wir in Gott« erfaßt. Das Interesse an den Menschen, das Bekümmertsein um sie in Gott auf der einen und der Mensch in seinem eigenen Dasein auf der anderen Seite sind ihm die Verhältnisglieder. Die prophetische Religion als Dienst am Pathos baut sich demnach auf die den Menschen betreffende Wirklichkeit in Gott auf.

Die prophetische Religiosität ist nicht ureigen menschlich; sie stützt sich vielmehr auf eine transzendente Vorwegnahme des Menschen in Gott, auf eine Apriorität im Göttlichen. Hier wird nicht bloß eine Gegebenheit, sondern ein Geben des religiösen Gegenstandes erlebt. Der Akt selbst, auch die menschliche Seite an ihm, wird im Grunde restlos vom Transzendenten bestimmt. Der Gegenstand tritt hier als Subjekt, den Menschen vorwegnehmend, offenbarend, ausdruck- und wortgebend auf. Nicht ein spontanes, von einem unbestimmten, stummen und numinosen Bilde überraschtes Gefühl, sondern ein von pathoskündender Eingebung geweckte Erlebnis füllt den Akt aus.

Gerade das Wesentliche an der prophetischen Religion, das Pathos und der Anthropotropismus, zeigt, daß sie nicht aus einem bloß als Gegenstand gegebenen Göttlichen abzuleiten ist.

In der Diskrepanz, die zwischen göttlicher Unendlichkeit und menschhafter Befangenheit klafft, kann nur ein Wissen um das auf den Menschen gerichtete Pathos, um die als transzendente Vorwegnahme gedachte, reale Zusammengehörigkeit verbürgende Aufmerksamkeit Gottes zu einer Übereinstimmung führen. Das Enthaltensein des Menschen in Gott ist die *παρουσία*. Nicht etwa menschliche Liebe zu Gott, sondern göttliche Liebe zum Menschen, ein Hauptinhalt prophetischen Wissens, ist die Grundlage für das religiöse Einvernehmen. Die Hinwendung des Menschen ist dann nicht mehr ein voraussetzungsloses Beginnen. Das prophetische Erlebnis ist »ein Erlebnis (Gottes) erleben«, ist »ein Erlebtwerden (das Pathos) erleben«.

11. Die gegenseitige Intentionalität

Ein spezifisches Moment der prophetischen Religion oder des religiösen Phänomens überhaupt im Gegensatz zu den allgemein psychischen liegt in dem Inhärenzverhältnis zwischen dem Ich und dem Gegenstand, das sich darin äußert, daß eine Intention des Menschen auf Gott eine Intention Gottes auf den Menschen bewirkt. Alles sich Beziehende endet hier nicht in der ursprünglichen Richtung, sondern wird von einer Beziehung mit entgegengesetztem Vorzeichen ausgefüllt. In seinem Gerichtetsein auf Gott erfährt der Mensch dessen Gerichtetsein auf ihn. Der Erlebende wird zum Erlebten und der Erkannte zum Erkennenden, das Subjekt (Mensch) wird Objekt und das Objekt (Gott) Subjekt. Nicht ein gegenseitiges Aufeinanderfolgen von Akten, nicht eine in sich geteilte, unterschiedene Wechselwirkung wie Ton und Widerhall, sondern in jedem Vorgang selbst vollzieht sich ein in sich gedoppeltes, reziprokes Wirken, eine gegenseitige Intentionalität. Jedes Gotterfassen ist ein Von-Gott-Erfaßtwerden, jedes Gottschauen ein Geschautwerden. Ein bloßes Gottwollen ohne ein Von-Gott-Gewolltsein bleibt dem Ziele fern. Denn wir können Gott denken, sofern er uns denkt. Primär ist wohl das Geschautwerden, denn es macht den Inhalt des Gottschauens aus. Ist doch das letzte Element des theologisch Gegenständlichen, die transzendente Aufmerksamkeit, ein Erfaßtwerden des Menschen von Gott.

Es ist vor allem die Gegenwärtigkeit der Vorwegnahme, die dem religiösen Erleben ein wahrhaftiges Erfülltsein von Transzendenz gibt. Im prophetischen Erfassen ist Gott ein Subjekt, das den Propheten selbst zum Objekt hat. Unzutreffend ist daher die Behauptung, Gott sei Objekt der prophetischen Schau. Denn in diesem Akt wird der Prophet zum Objekt der Schau Gottes.

In dieser der prophetischen Religiosität immanenten Gegenseitigkeit äußert sich ein sehr eigenartiges Moment, das mit der Grundstellung des Persönlichen eng zusammenhängt. Der Grundinhalt ihres Gottverstehens war das Pathos, das ein Verstandenwerden des Menschen ist [1]. Das Pathos ist der

[1] Vgl. Koigen D., *Der Moralische Gott*, 99.

Ort des Menschen in Gott. Daß in der höchsten Form ihrer Erfahrung von Gott ihre Berufung und Auserwählung stattgefunden hat, drückt diesen Zug sinnvoll aus. Jeremia erfährt in seiner Vision, daß er schon längst von Gott auserkoren und zum Propheten bestimmt sei. In den Yogaversenkungen wird das Gotterfassen nur durch die völlige Preisgabe des eigenen Ich und ohne jede Begegnung erreicht.

Eine strenge Scheidung zwischen Gefühl und Gegenstand läßt sich als erkenntnistheoretische Metapher in der Sphäre der religiösen Erfahrung kaum durchführen. Es ist nicht immer so, daß das religiöse Individuum einen stummen, isoliert bleibenden Gegenstand vorfindet, auf den sein Gefühl von sich aus autonom reagiert. Die religiöse Erkenntnisfähigkeit und Erfahrungswirklichkeit ist eine grundsätzlich andere als die allgemeine. Da ist nicht der Gegenstand im Ich, sondern das Ich im Gegenstand zu suchen. Im Erlebnis wird die transzendente Aufmerksamkeit erfahren, die Gottbesinnung ist Selbstbesinnung.

I. PERSONENREGISTER

Aaron 125
Abraham 16
Abravanel I. 41
Adler 1
Adonis 28, 177
Agrippa von Nettesheim 179
Ahab 39, 58
Ahura Mazda 142, 178
Allah 141
Allwohn 1, 77 ff
Alpers 41
Amos 23, 43, 50, 57—9, 61 ff, 70—5, 82 f, 121, 173
Anaxagoras 153
Ankermann 108 f
Anubis 177
Aphrodite 11, 177
Apollo 11, 14, 43, 160
Apuleius 9
Aristoteles 12, 54, 131, 139 f, 153, 157 f, 159
Arnobius 149
Asa 140
Asarja de Rossi 41
Astarte 9, 62
Athenagoras 17
Attis 28
Auerbach 25 f, 42
Augustin 18, 149, 154

Baader 37
Baal 62
Baas 17
Baeck L. 161
Baentsch 25, 34
Baudissin 83, 123
Baumann E. 83
Bäumler 99
Beck P. 14, 26, 31
Beck 171
Bohaghel O. 44
Ben Jehuda 125
Bertholet A. 6, 10 f, 11, 13, 107 f, 171, 177

Blake W. 45
Bonwetsch 18
Brunner 99
Buber M. 34, 40, 125, 179
Budde K. 76 f, 123
Buddha 122
Byron 45

Caspari 77
Chrysippos 154
Codrington 107
Cohen 77
Cornill 87, 125
Crescas 17
Cumont 178

Dante 45
Dausch 17 ff
Delitzsch 161
Demeter 177
Demokrit 43
Descartes 129
Dessoir M. 6, 8, 45, 116, 172
Diels 43, 153, 159
Dienstfertig 16, 42
Dilthey 127 ff
Diogenes Laërtius 139, 144, 154
Dionysos, dionysisch 9, 10, 24, 31, 37, 177
Dürer 44
Duhm B. 4, 63, 125, 150, 167

Ebert 9
Eckermann 45
Ehrlich 76
Eichhorn 42
Elbogen I. 6
Eleaten 153
Eli 39
Elias 24, 39, 58, 173
Empedokles 159
Epikur 28, 144
Erman A. 9, 118, 119
Eros 11

Ewald 42
Ezechiel 111

Fascher 15, 118, 125, 161
Frazer 177
Freud 1, 19, 45, 47

Gabbai 17
Gabirol 17
Gazzali 17
Geiger A. 58
Geyser 172
Giesebrecht 119
Gilgamesch 112
Ginzberg L. 112
Goethe 44f, 49
Gomer 79ff
Gomperz 12
Grabert 15
Greßmann 9, 78, 83, 89, 112, 152
Gruhle 47
Gruppe 10
Güdermann 150
Gunkel 4, 24f, 121, 152
Guthe 76
Guttmann J. 6, 77, 140, 158
Guttmann M. 150

Haenel 8, 25, 28
Häußermann 1, 179
Harnack 152
Hartmann E. 46
Hatch-Redpath 16
Hauer 8, 15, 33, 43, 111
Hehn J. 28
Heiler F. 28, 133
Heinemann I. 16, 150
Heinisch 16, 106
Heliodor 9
Helmholtz 49
Hempel 152
Hengstenberg 19, 77
Hennig R. 44
Herder 19, 42
Hertzberg 2, 25, 71, 121, 164
Heschel A. 29, 147, 179
Hesiod 53
Hieronymus 77
Hitzig 77
Hölscher 4, 20—6, 39, 152
Hofmann 125
Homer 45, 159
Horowitz 16
Horowitz 150
Hosea 59—63, 65f, 75—84, 86, 93, 95
Hume 171

Ibn Esra Abraham 77
Ibn Esra Moses 42, 125

Ischtar 177
Isis 177f

Jacobi W. 25
James 46, 117
Jaspers 19, 129
Jeremia 2, 23, 50, 62—7, 68, 87—97, 112, 120, 173
Jesaja 17, 50, 63—4, 80, 84—6, 95, 121
Jesus 178
Johannes Olivi 171
Jung 1, 79
Junker H. 9, 24ff, 38, 40
Justinus 17

Kaatz 136
Kafka 47
Kant 132, 136, 145
Kara J. 41
Karneades 157
Kautzsch 76, 92
Keil 77
Kellermann B. 175
Kittel R. 23, 28, 58, 87, 171
Kimchi 77
Kluge 103
Knobel 42
Kohler 150
König E. 26, 40f, 125
Köster 42
Köstlin 46f
Koigen D. 3, 6, 28, 98, 104, 182
Kowalski T. 6
Kretschmer 19
Krochmal E. 42
Kroll 155
Küchler 63, 169
Külpe O. 46
Kybele 18

Lactanz 149
Lange 46
Lao tse 139
Lazarus 136
Leeuw 124
Lehmann 47
Leisegang 16
Leitner 18, 40
Leonardo 44
Lindblom 32
Lichtenstein M. 58
Löhr 167
Lombroso 19
Lommel 178
Lowth R. 48
Ludwig 172
Lübker 131

Maat 140
Maimonides 77
Maja 46
Mantegazza 15
Marcion 147 ff, 149 ff
Marmorstein 179
Marti 167
Menachem ben Saruk 48
Meyer G. W. 42
Michelangelo 44
Moira 140
Montanus 18
Mowinkel 38, 40
Moses 15 ff, 125, 142
Müller-Freienfels 47
Mugler 136
Muhammed 122
Musen 43
Mythras 178

Natan 173
Neumark 146
Nietzsche 31, 44 f, 157
Nötscher 150, 167, 173
Nordau 20
Norden 150
Nowack 74

Odysseus 43
Oesterreich K. 36
Oldenberg H. 138
Origines 18, 148 ff, 150
Osiris 28, 177 f
Otto R. 140
Otto W. F. 160

Parmenides 153
Paulus 147, 178
Pfordten 145
Philo 13, 15 ff, 17 ff, 148, 156
Pinchas 169
Plaut 12
Plato 11 ff, 43, 143, 148, 153 ff, 156 ff, 159, 178
Plotin 13, 14, 158, 171 f
Plutarch 12, 29
Pohlenz 148 ff
Porphyrios 14
Poseidonios 155
Poznański A. 16
Proklos 29
Proksch O. 121, 124
Pythagoras 11 ff
Pythia 10, 13

Raschi 41, 77
Redslob 145
Reuß 77
Reitzenstein 178
Ribot 45, 46
Robinson T. H. 25
Rodin 46
Rohde 9 ff, 27
Rösseler 172
Rta 140
Rubascheff 41

Saadia 42
Samuel 21, 24, 39, 173
Sanda 23
Sandler H. 17
Saul 38
Schang-ti 142
Schapiro N. 17
Scheler M. 84, 129
Schepelern 18
Schmidt C. B. 41
Schmidt H. 4, 25, 78, 173
Schneider J. 177
Scholem G. 17
Schopenhauer 171
Schorr M. 6
Schröter 99
Schwarzkopff 42
Schwegler 18
Seeberg 140
Sellin E. 76 f, 83, 111, 113, 152, 167
Sellers 1, 79
Set Typhon 177
Sievers 121
Smith 77, 167
Söderblom 28, 107, 138 f, 142
Sokrates 11
Soloweitschik M. 41
Spinoza 125, 130, 139, 157, 162
Spranger E. 128 f, 144
Stade 28, 124, 152, 167
Staerk 58
Stenzel 11, 153
Storr R. 28
Stosch 173
Suarez 172
Sulzer 131

Tao 139
Tertulian 18, 148
Therese 30
Tillich P. 116
Torczyner H. 23, 125
Troeltsch 175

Überweg-Heinze 14
Unger R. 41
Ungnad 112
Utitz 47

Volkelt 128
Voltaire 41
Volz 23, 67, 152

Weber M. 27
Weber 150
Weigand 103
Wellhausen 77, 121, 167
de Wette 42
Wiener M. 137
Wilamowitz-Moellendorf 43
Windelband 20, 131
Wobbermin 117
Wundt M. 8
Wundt W. 8, 20 f, 132

Xenokrates 148, 155, 158
Xenophanes 153, 159

Zacharia 39, 112
Zarathustra 122, 142, 178
Zeller E. 12 f, 29, 155, 171 f
Zeno 153, 157
Ziegler 63, 77
Ziehen 44 ff

II. SACHREGISTER

actus purus 140
ägyptisch 9, 140, 152, 169, 178
Affekte 14, 91, 132, 139, 148 f, 151 f, 154 f, 156 f
Agada 170
Analogie 129
Anima-Erlebnis 79
anthropologisch 154, 160, 166
Anthropomorphismus 145—9
Anthropopathismus 145—61
Anthropotropismus 114—7, 119, 122 f, 141, 162, 164, 181 u. a.
anthropozentrisch 160, 172
Apathie, apathetisch 14 f, 138 f, 152 f, 157 f
Apokalypse 25, 113
Apostasie 82
arabisch 9
Askese, asketisch 8, 112, 158, 168
assyrisch 9, 27, 119, 177
Attribut 134 f
Audition 2
Aufmerksamkeit, transzendente 162 f
Ausdruck 108, 128 f, 161 f
Autarkie 144

Baalspropheten 23, 27, 39
babylonisch 9, 27, 111, 119, 177
Bekehrung 117
Berufung 33, 50, 52, 101, 117, 121 f, 126
Beziehungserlebnis 36
Bund 141, 143
Buddhismus 171

Chassidismus 170
Christentum 13, 15, 17, 31, 41, 145, 148, 160, 178

Dämonen 8, 10, 12, 22, 148, 152
Daimonion 174
Deboralied 121
deistisch 142
Demiurg 148
Derwisch 20, 25
Determination 141
Dialektik 93
Dichotomie 135
dichterische Konzeption 40, 42 f, 48, 52 f, 55
Dualismus 29, 118, 154

Eifern für Gott 169
Eingebungsform 97 f, 116, 122, 124
Eingebungsinhalt 97 f, 124 ff
Eingebungsmotiv 87
Einung 128
Einverständnis mit Gott 128, 171
Ekstase, ekstatisch 8—40, 47 f, 52, 54 f, 112, 117, 168 u. a.
Enthusiasmus 36, 175
Ereignis 2, 5, 97, 100—7, 110 f, 113 f, 116 ff, 120, 122 ff, 126, 164
Ereignistheorie 104, 115
Erhabenheitspoesie 121
Erkennen 127
Erlebnisdialektik 125
Erlebnisform 5, 98, 122, 125 f
Erlebnisgefühl 68 f
Erlebnisgegenstand 56 f, 67, 98, 112
Erlebnisinhalt 5
Ermahnung, prophetische 175
eschatologisch 152
Ethos, ethisch 5, 67, 80, 101, 109, 135, 145 f, 157, 171 f, 174

Fakir 20
Fasten 38 f
Fatum 107, 140 f

Gebet 96, 118 ff
Gleichnis vom Gürtel 65

Gleichnis vom Weinberg 84f
Gnosis 147, 155
Glossolalie 23
Gotteserfahrung, vulgäre 37
Gotteserkenntnis 83, 127
Gottesverständnis 102, 127
Gottesvorstellung 34, 37f, 130, 146, 153
griechisch 9, 15, 21, 41, 43, 118, 140f, 153, 157, 159f, 174, 177

Hand Gottes 42, 53, 91, 126
Heiligkeit, heilig 28, 140, 161
hellenistisch 15, 20, 177

Ideen 153
Impersonale 49
indisch 43, 140
Individualismus 167
Inhaltserlebnis 51
Intensität 123f
Intranszendenz 28, 107
Irrationales 145, 151f, 156
Islam 13, 15, 141, 145

Kabbala 170
Kanaanäisch 21, 25f, 62
Kollektivunbewußte, das 79
Koran 30, 38, 40, 61, 81, 117f, 174, 178
Kultus, kultisch 141

Liebe Gottes 57, 59—62, 65f, 83, 93, 95f, 118, 149, 151, 162
Logos 148

Magie 23, 38, 112
Mana 107, 109
Mantik 9, 16, 18, 21, 23, 25, 38, 69, 118
Methexis 143
Midrasch 17
Mikrokosmos 149
Minderwertigkeitskomplex 79
Mischna 83, 92
Mitteilungserlebnis 35
Monotheismus 130, 142, 162
Musikpflege 23, 30, 38, 40
Mutaziliten 141
Mysterien 15, 178
Mystik, Mystiker 13f, 16, 20, 28ff, 46, 50, 52, 161, 171, 177, 179

Nabi 22ff, 28, 38ff
Nachahmung 21, 117
Nachahmung Gottes 178
Nationalismus 173
Neuplatonismus 11f, 15, 28f, 34, 155
Neupythagoreer 155
Nötigung 93, 123—6
Numinose 140
Nus 153, 155

occasio 134
ontologisch 153f
Omophagie 10
orgiastisch 20, 27
Orakel 15, 23, 112

Pantheismus 139, 162
paränetisch 80, 150
Parteinahme 75
Parusie 181
Passion 177f
Pathos, pathetisch 35, 37, 57—71, 74ff, 84—8, 93—102, 130—164 u. a. m.
Patriotismus 173f
perseitas boni 136
Perser 140
Phönizien 9, 27, 177
Polarität 96
politisch 5, 173
Priester 9, 20, 177f
Primitive 33, 107ff, 117, 132, 161
Propheten, falsche 7, 15, 53, 78
Prophetenehe 76—9, 81, 95, 178
Prophetologie 15, 17, 48, 128
Psychoanalyse 78f

Relativität des Pathos 97
Renaissance 44
Richtung 103f, 109—15, 120—23
römisch 20, 177

Schamane 33
Scheltreden 96
Schema 145
Selbstverwundung 38f
Septuaginta 16
Sibyllen 9, 27, 39
Sinntranszendenz 54
Sohar 17
Sophrosyne 157
Stoa, stoisch 139, 149, 154f, 157
Struktur 3, 19, 50, 56, 150 u. a. m.
Sufis 13
Subjekt, Subjektivität Gottes 136, 164f, 180, 182
Sympathie 69—97, 165—80 u. a. m.
Sympathie, Akt der 81, 85—7, 94, 95, 178
Symbolischer Akt 80f
syrisch 9, 27, 39, 177

Tabu 108f
Talmud 16, 76, 83, 90, 92

Tanz 21, 23, 30, 40
Targum 77
Theodicee 119
Theogonie 133
Theologie, pathetische 127, 165
Theomorphie 147, 176
Theonomie 116, 118, 123
Theophanie 28f, 121
Theotropismus 115, 117
Träume 12, 23, 112f
Trichotomie 155
Tropos 113f

Unbewegtheit 153
Unbewußte, das 1, 32
Ungewolltheit 123
unio sympathetica 176
Unsterblichkeit 37
Unveränderlichkeit 153
Upanishaden 138

Verbalinspiration 19
Vereinigung mit Gott 2, 8, 20, 22, 29, 33, 42, 50, 53, 77, 106, 119, 122, 145, 161
Vergeltung 137
Verstehbarkeit Gottes 129
Verstehen 128, 147
Vision 2, 8, 20, 22, 29, 33, 42, 50, 53, 77, 106, 119ff, 124, 145, 161
Voroffenbarung 121
Vorwegnahme, transzendente 180f

Wahrsagung 5, 11, 111
Weltzugenwandtheit 113f, 143, 163
Wendung 103—7, 110—6, 120—3, 162
Wertdualismus 155f
Wille 141

Zauberkult 21, 117f
Zielhaftigkeit 123
Zorn Gottes 57, 61, 63, 66, 88f, 96f, 133f, 147—52, 161, 169, 175
Zornbecher 89
Zustandserlebnis 37f, 51

III. STELLENVERZEICHNIS

Genesis

1. 37 156
2, 21 18
4, 1. 17. 25 83
15, 11 23
15, 12 16
18, 17 121
19, 5. 8 83
20, 7 16
24, 16 83
28, 12 112
31, 9—13 112
38, 26 83

Exodus

3, 7 84
22, 15 72
24, 5 115
32, 12 150

Leviticus

26, 16 90

Numeri

12, 6 122
25, 11. 13 169
27, 15ff 121
31, 17 83

Deuteronomium

3, 26 92
18, 9—14 112
22, 25 92
28, 22; 32, 22 90

Richter

3, 10 121
6, 19 117
6, 34 121
8, 27 112
11, 27 121
11, 39 83
13, 19 117
13, 25; 14, 6 121
19, 25 92
21, 11ff 83

I Samuel

1, 3 117
1, 19 83
2, 13 117
3, 7. 21 122
9, 9. 11, 18f 22
9, 15 122
10, 5. 10ff 22
10, 5ff 21, 38, 121
10, 6 23

11, 6 121
14, 34 117
15 173
15, 23 112
16, 13. 14 121
19, 18f 21, 24

II Samuel

5, 24 23
6, 5 38
6, 13. 17ff 117
7, 27 122
12 173
13, 11 92
24, 11 22

I Könige

1, 4 83
3, 9; 9, 8 112
13, 9 39
17 173
18, 18—24 122
18, 26f 23
18, 28 . . . . . 27, 33
18, 46 127
19, 3ff 95
19, 10. 14 169
19, 12 139
20, 35—47 39

II Könige

1, 9 39
3, 5 112
3, 15 126
4, 25 39
9, 2 112
9, 11 40
10, 16 169
17, 13 22

Jesaja

1, 2ff 63, 85
1, 3 134
1, 14 85
1, 4. 13. 14—17. 21. 26 . . . 63
2, 10 176
4, 1 94
5, 1—7 . . . . . 84ff
5, 9 121
5, 1. 25 63
5, 26. 29 64
6 122
6, 3 162
6, 5 126
6, 5f 4
6, 8 121
6, 9 126
6, 10 138
7, 13 . . . . . 63, 85
7, 14ff 80
7, 18 64
8, 1- 4ff 85
8, 11 126
9, 5f 80
9, 6. 11. 16. 18 63
9, 10f. 16. 18 64
9, 14 7
10, 4ff. 25; 13, 3. 5. 9. 13 . . . 64
14, 1 63
20, 1ff 85
21, 3 40
21, 6 126
22. 14 122
26, 20 135
28, 7 . . . . . 27. 34
28, 10 23
29, 10 22
29, 15 142
29, 26 . . . . . 27. 40
30, 19. 18f 63
30, 8 124
30, 29 38
33, 2 63
37, 32 63
40, 6 122
40, 8—28 162
45, 15 162
48, 7 150
48, 16 7
53, 1 122
53, 3 84
55, 8f 162
63, 6 91

Jeremia

1, 1 65
1, 4ff 122
1, 5 7
1, 6 126
1, 9 . . . . . 7. 122
2, 2. 5. 13. 17. 19 65
2, 8 23
2, 10ff 95
2, 11—21. 32 66
3, 1 . . . . . 65f, 137
3, 4. 17 65
3, 10 87
3, 12. 14. 22 137
4, 1 137
4, 4 . . . . . 87, 90
4, 14. 18 87

4, 19 . . . . . 21, 40, 96
4, 23—26 21
5, 1 ff 66
5, 1. 4 f 97
5, 9 57
6, 9 83
6, 9—11 . . . . . 88, 97
6, 11 . . . . . 21, 89 f
6, 27 f 97
7, 9 66
7, 16 96
7, 18 f 66
8, 6 97
8, 23 96
9, 1 95
9, 9 f 96
9, 19 ff 95
10, 10 150
11, 14. 20 76
11, 17 66
11, 18 . . . . . 94, 120
12, 2 87
13, 1—11 74
13, 11 65
13, 17 . . . . . 95 f
14, 11. 17 ff 96
14, 14 7
14, 17 95
15, 6 133
15, 9 ff 96
15, 16 . . . . . 7, 94, 53
15, 17 . . . . . 88, 90, 92, 126
15, 19 . . . . . 7, 90
17, 4 . . . . . 66, 90, 134
17, 18 96
18, 7 . . . . . 66, 126, 132, 135, 141
18, 20. 21 f 96
18, 23 66
20, 7 . . . . . 92 f
20, 8 f 21
20, 8 . . . . . 89 f, 92, 126
21, 2 96
21, 12. 14 90
22, 9 65
23, 9 . . . . . 40, 31 f
23, 16. 21. 25. 32 7
23, 18 120
23, 23 162
23, 25—32 113
25, 6 66
25, 15 ff 21, 89, 91
26, 2 126
27, 15 7
28, 15 7
29, 13 . . . . . 65, 87
30, 1 124
31, 2. 8. 15—19 65
31, 32 87
32, 16 96
32, 30. 32 66
37, 3 96
40, 27 142
42, 1—7 120
43, 12 90
45, 3. 8 66
48, 45 90
49, 27 90
50, 32 90
51, 7. 39. 57 91

Ezechiel

1, 1—3, 21 122
2, 8 ff 7
3, 1 ff. 17 7
3, 14, 22 127
6, 11 21
8, 1 126
8, 12 142
8, 18 150
9, 9 142
13, 2 ff. 7 7

Hosea

1—3 . . . . . 76—82
1, 2 122
1, 6. 7. 8 59
2, 1—22 60
2, 3. 6. 21. 25 59
2, 7 134
2, 16 ff 11. 92
2, 22 83
3, 1 59
3, 3. 6 83
4, 1. 6 83
4, 12 112
5, 4 . . . . . 82 f
5, 7 82
5, 10 59
6, 7 63
8, 1 63
8, 2 83
8, 5 59
8, 14 61
9. 7 40
9, 7. 10—17 82
9, 10 . . . . . 60. 122
9, 15. 17 . . . . . 59, 61
11, 1 59
11, 1—11 61
11, 8 f 59, 134
11, 9 . . . . . 59, 150
12, 6 59
12, 11 120
13, 4 83

13, 5. 11 61
13, 6 84
13, 11. 14. 59
14, 2f 80
14, 9 60

Joel

4, 16 121

Amos

1, 2 121
2, 4 . . . . . 58, 71
2, 9ff 58
3, 3—8 . . . . . 71ff
3, 5 126
3, 7 . . . . . 40, 120f
3, 7—15 . . . . . , 58, 70
4, 1ff. 4. 6—11 58
5, 10 . . . . . 58, 71
5, 15 . . . . . 59, 71
5, 18ff 175
5, 21 . . . . . 58, 71, 75
6, 1—8 75
6, 4—8 58
7, 3. 6 59
7, 9 58
7, 14 . . . . 7, 23, 70, 122, 126
7, 15 126
8, 4—6 58
8, 8 57
9, 1 58

Micha

3, 8 122

Habakuk

2, 2 124

Zacharia

10, 2 113
10, 3—6 39

Maleachi

3, 6 154

Psalmen

10, 4; 14, 2; 94, 7 142
37, 8; 85, 4 6 150
69, 10 169
76, 8 151
78, 21. 59 92
79, 5 90
89, 47 90
119, 139 169
139, 21ff 170

Hiob

31, 9 92

Klagelieder

1. 13; 2. 4 90
4. 21 91

I Chr.

25. 1 38

II Chr.

6, 29 74
24. 20 169

STRESZCZENIE

W pierwszej, przeważnie polemicznej części rozpatruje autor istotę i strukturę świadomości proroków oraz sposób ich obcowania z Bogiem. Po zobrazowaniu zjawiska ekstazy i po historycznym przeglądzie tego zagadnienia, poddaje autor krytyce twierdzenie, datujące się jeszcze od czasów Filona, że akt proroczy rozgrywać się zwykł w ekstazie. W podobny sposób poddaje analizie twierdzenie, że natchnienie prorocze da się porównać z procesem twórczym u poety. Następuje ogólny opis aktu proroczego.

W drugiej części udowadnia autor, że właściwy przedmiot doznania (Erlebnisgegenstand) w akcie proroczym daje się określić jako patos (Pathos). Patos kieruje natchnieniami proroczemi i wypełnia ich treść. Uczucie doznania proroczego (Erlebnisgefühl) znajduje wyraz w ustosunkowaniu się proroka do treści natchnienia. Stosunek ten określono tu jako współprzeżywanie (Miterleben) uczuć, jako współczucie z patosem Boga, krótko jako sympatję (Sympathie). O prawdziwości takiego pojmowania świadczą liczne ustępy z Amosa, Hozeasza, Jezajasza i Jeremjasza.

Struktura aktu proroczego składa się pod względem treści z przedmiotu doznania i uczucia doznania, zaś pod względem formy z postaci natchnienia (Eingebungsform) i postaci doznania (Erlebnisform). Postać natchnienia, ze względu na swą istotę, określono jako przypadek objawienia, będącego zwróceniem się Boga w kierunku proroka. Skolei porównuje autor to zjawisko z doznaniem many u ludów pierwotnych, jak również z mantyką staroorjentalną. Ten objaw antropotropizmu, jako religijnofenomenologiczny typ podstawowy, przeciwstawiono teotropizmowi (zwrócenie się człowieka w kierunku Boga).

Powyższe wyniki przedstawiono systematycznie w trzeciej części, jako teologję patetyczną (pathetische Theologie) i jako re-

ligję sympatji (Religion der Sympathie). Autor odróżnia między poznaniem a pojmowaniem Boga (Gotteserkenntnis — Gottesverständnis). Bóg w wyobrażeniu proroków ukazuje się im w emocjonalnoosobistej postawie, w rzeczywistości patetycznej, krótko jako Bóg patetyczny. Patos boski nie jest odczuwany jako gwałtowny, ślepy afekt, lecz jako dobrowolny stosunek. Nie jest to odczuwanie tylko siebie, ale stan usposobienia, skierowany ku człowiekowi. Człowiek pierwotny, naprzykład, znał gniew Boży jako coś poprostu danego, narzuconego, prorok zaś — jako przejściową reakcję na zachowanie się ludzi. Dla proroka patos nie jest istotnym, ustanowionym charakterem boskim, tylko stanem usposobienia. Odwet nie jest tu pojęty jako automatyczne działanie sił, lecz jako zajście, pobudzone przez akt patetycznej świadomości.

Skolei porównuje autor pojęcie patetycznego Boga z pojęciami apatji, fatum, woli, deizmu i antropopatyzmu. Następuje dokładna charakterystyka patosu jako wartości i kategorji religijnej, omówienie zagadnienia »gniewu Bożego«, jak również teoretycznych założeń dla odrzucenia antropopatyzmu.

Prorok zawsze doznaje Boga w bezpośrednio danym stosunku, nigdy w postaci samej w sobie. Istotna treść proroczego wyobrażenia Boga uwydatnia się jako transcendentna, na człowieka zwrócona uwaga. Bóg jako podmiotowość jest wszechobejmującym wyrazem dla tego kompleksu wyobrażeniowego.

Postawa proroków wobec danej boskiej rzeczywistości uzewnętrznia się w współczuciu (Sympathie) z patosem. Nie los narodu, lecz uczucie rozczarowanego do swego narodu Boga jest główną pobudką działalności proroków. Oryginalne, religijnofilozoficzne znaczenie pojęcia sympatji religijnej wyjaśniono i porównano z różnemi formami religijności. Okazuje się, że religijność proroków nie jest autonomiczna, lecz opiera się raczej na transcendentnej antycypacji człowieka w Bogu. Nie istota boska, lecz na człowieka skierowany patos jest właściwym przedmiotem doznania i poznania.

Następują rozważania na temat moralności proroków, ich nacjonalizmu, sensu proroczego napomnienia, jak również porównanie proroczej sympatji z entuzjazmem, naśladowaniem Boga i pasją. Szczególne znaczenie leży w tem, że każde pojmowanie Boga zakłada pojmowanie przez Boga.

ERRATA

Seite	17,	Zeile	2	von	unten:	Wissenschaft	statt	Wisssnschaft
»	19,	»	16	»	» :	Verwandtschaft	»	Verwandschaft
»	26,	»	12	»	oben:	zeitgenössischen	»	zeigenössischen
»	32,	»	9	»	unten:	Unsagbarkeit	»	Usagbarkeit
»	38,	»	12	»	oben:	Ekstasentheo-retiker	»	Ekstasentheorektiker
»	43,	»	22	»	oben:	Rundschau	»	Runschau
»	47,	»	6	»	unten:	gesamte	»	gesammelte
»	63,	»	8	»	» :	קנאה	»	קגאה
»	69,	»	4	»	» :	Ausdruck	»	Ausdruch
»	76,	»	11	»	» :	זנונים	»	זנוגים
»	80,	»	6	»	» :	Karikatur	»	Karrikatur
»	104,	»	15	»	oben:	Richtung	»	Errichtung
»	106,	»	5	»	» :	Sichgeben	»	Sichausgeben
»	121,	»	20	»	» :	von	»	vom
»	126,	»	8	»	» :	, noch	»	und
»	152,	»	3	»	unten:	neuerdings	»	neurdings
»	158,	»	16	»	» :	sondern sogar behauptet, daß	»	sondern daß

Lebenslauf

Ich bin als Sohn des Rabbiners Moses Heschel am 11. Januar 1907 in Warschau geboren. Nach Beendigung des Mathematisch-Naturwissenschaftlichen Gymnasiums in Wilna und nach bestandenem Examen am Institut für Ausländer in Berlin studierte ich von 1928 bis 1932 Philosophie, semitische Philologie und Kunstgeschichte an der Berliner Universität. Gleichzeitig gehörte ich der Hochschule für die Wissenschaft des Judentums als ordentlicher Hörer an. In meinen Studien wurde ich hauptsächlich von den Herren Professoren Dessoir, Maier, Wölflin, Koigen und Guttmann gefördert.

		zł
Nr 12.	Kleczkowski, Neuentdeckte altsächsische Psalmenfragmente aus der Karolingerzeit. Część I. 1923, c. II 1926 .	2·—
Nr 13.	Erdman, Zasady powszechnej ideografiki analitycznej. 1925	1·—
Nr 14.	Małecki, Cakawizm z uwzględn. zjawisk podobnych (1 mapa). 1929	1·50
Nr 15.	Otrębski, Z badań nad infiksem nosowym w językach indoeuropejskich. 1929	1·—
Nr 16.	Tomaszewski, Gwara Łopienna i okolicy w północnej Wielkopolsce. 1930	1·—
Nr 17.	Małecki, Przegląd słowiańskich gwar Istrji (6 map). 1930	3·—
Nr 18.	Mojmir i Kleczkowski, Wörterbuch der deutschen Mundart von Wilamowice. Część I. 1930	10·—
Nr 19.	Ziłyński, Opis fonetyczny języka ukraińskiego. 1932 . .	3·—
Nr 20.	Dłuska, Rytm spółgłoskowy polskich grup akcentowych. 1932	2·—
Nr 21.	Kuryłowicz, Études indoeuropéennes. I.	5·—
Nr 22.	Obrębska, Studja nad słowiańskiemi przysłówkami. I. Polskie *dopiero* i formacje pokrewne (2 mapy). 1934 . . .	1·50
Nr 23.	Stopa, Die Schnalze, ihre Natur, Entwicklung und Ursprung. 1935	12·—
Monografje polskich cech gwarowych. (Z mapkami).		
Nr 1 i 2.	Nitsch, Fonetyka międzywyrazowa. Małopolskie *ch*. 1916	3·—
Nr 3.	Nitsch, Prasłowiańskie *ľ*. 1916	1·50
Nr 4.	Małecki, Archaizm podhalański. 1927	1·50
Nr 5.	Obrębska, *Stryj, wuj, swak* w dialektach i historji języka polskiego (3 mapy). 1929	2·50
Nr 6.	Stieber, Izoglosy na obszarze dawnych województw Łęczyckiego i Sieradzkiego (8 map). 1933	6·—
P. Lorentz, Teksty pomorskie. 1913—25 Zesz. III. 1925		4·—

Prace Komisji orjentalistycznej:

Mémoires de la Commission Orientaliste:

Nr 1.	Tadeusz Kowalski: Zagadki ludowe tureckie. (Énigmes populaires turques. Texte turc avec traduction et résumé français). 1919	2·—
Nr 2.	Andrzej Gawroński: Studies about the Sanskrit Buddhist litterature. 1919	1·—
Nr 3.	Władysław Szczepański: Mieszkańcy Palestyny pierwotnej do 1400 przed Chr. (Les habitants de la Palestine primitive jusqu'à 1400 avant J. Chr. Avec résumé français). 1920	2·—
Nr 4.	Andrzej Gawroński: Notes sur les sources de quelques drames indiens. 1921	1·—
Nr 5.	Tadeusz Kowalski: Ze studjów nad formą poezji ludów tureckich. (Études sur la forme de la poésie des peuples turcs. Avec résumé français). 1922	2·—
Nr 6.	Andrzej Gawroński: Notes on the Sāundarananda, critical and explanatory. 1922	1·—
Nr 7.	Matériaux pour servir à l'étude de la langue des Tsiganes Polonais. I. Izydor Kopernicki: Textes tsiganes. Contes et poésies avec traduction française. Premier fascicule. 1925	2·—
Nr 7*a*.	Matériaux pour servir à l'étude de la langue des Tsiganes Polonais I. Izydor Kopernicki: Textes tsiganes. Contes et poésies avec traduction française. Second fascicule. 1930	3·—

Nr 8. Dawid Künstlinger: Przekład i objaśnienie 53. sury Koranu. (Sourate 53 du Coran, traduction et commentaire polonais avec résumé allemand). 1926 . . . . . 1·50

Nr 9. Antoni Śmieszek: Geneza podania greckiego o Memnonie, królu Etjopów. (De origine graecae fabulae quae fertur de Memnone rege Aethiopum). 1926 . . . . . 1·—

Nr 10. Helena Willman-Grabowska: Les composés nominaux dans le Śatapathabrāhmaṇa. Première partie: index de la composition nominale du Śatapathabrāhmaṇa. Avec quatre suppléments. 1927 . . . . . 5·—

Nr 11. Tadeusz Kowalski: Karaimische Texte im Dialekt von Troki. Eingeleitet, erläutert und mit einem karaimisch-polnisch-deutschen Glossar versehen. (Teksty karaimskie w narzeczu trockiem z wstępem i objaśnieniami w języku niemieckim, tudzież ze słownikiem karaimsko-polsko-niemieckim). 1929 . . . . . 5·—

Nr 12. Helena Willman-Grabowska: Les composés nominaux dans le Śatapathabrāhmaṇa. Seconde partie: le rôle de la composition nominale dans le Śatapathabrāhmaṇa. 1928 . 5·—

Nr 13. Joachim W. Hirschberg: Der Dīwān des As-Samau'al ibn 'Ādijā' und die unter seinem Namen überlieferten Gedichtfragmente übersetzt und erläutert. (Dywan poety arabsko-żydowskiego as-Samau'al ibn 'Adijā', przekład i komentarz). 1931 . . . . . 4·—

Nr 14. Stanisław Schayer: Ausgewählte Kapitel aus der Prasannapadā. (V, XII, XIII, XIV, XV, XVI). Einleitung, Übersetzung und Anmerkungen. (Wybrane rozdziały z Prasannapady. Wstęp, tłumaczenie i uwagi). 1931 . . . . . 3·—

Nr 15. Ananjasz Zajączkowski: Sufiksy imienne i czasownikowe w języku zachodniokaraimskim (przyczynek do morfologji języków tureckich). (Les suffixes nominaux et verbaux dans la langue des Karaïms occidentaux (Contribution à la morphologie des langues turques). 1932 . . . 3·—

Nr 16. Tadeusz Kowalski: Les Turcs et la langue turque de la Bulgarie du Nord-Est. 1933 . . . . . 1·50

Nr 17. Ananjasz Zajączkowski: Studja nad językiem staroosmańskim I. Wybrane ustępy z anatolijskotureckiego przekładu Kalili i Dimny. (Études sur la langue vieille-osmanlie. I. Morceaux choisis de la traduction turque-anatolienne de Calila et Dimna. Avec résumé français et glossaire turc-polonais-français). 1934 . . . . . 6·—

Nr 18. H. Seraja Szapszał: Próby literatury ludowej Turków z Azerbajdżanu perskiego (Proben der Volksliteratur der Türken aus dem persischen Azerbaidschan). 1935 . . . . 5·—

Nr 19. Witołd Jabłoński: Les „Siao-Ha(i-eu)l-yu" de Pékin. Un essai sur la poésie populaire en Chine. 1935 . . . . 5·—

Nr 20. Saadet Is'haki: Čora Batïr, eine Legende in Dobrudschatatarischer Mundart. (Legenda o bohaterze Čora Batïr w narzeczu Tatarów z Dobrudży. 1935 . . . . . 2·50

Nr 21. Matériaux pour Servir à l'étude de la langue des Tsiganes Polonais II.
Jan Rozwadowski: Wörterbuch des Zigeunerdialekts von Zakopane. Eingeleitet, ergänzt und mit Anmerkungen versehen von E. Klich. (Słownik narzecza cygańskiego w Zakopanem. Z wstępem, uzupełnieniami i uwagami E. Klicha). 1936 . . . . . 5·—